دكتور
سيد عبد الستار ميهوب
كليـة الدراســـات العربية
جامعة المنيا

الولاية
عند عبد الكريم الجيلى

٧٦٧هـ : ٨٢٦هـ

دار الهداية
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى
١٤١٥هـ - ١٩٩٤ م

رقم الإيداع بدار الكتب
٩٤/١١٧٦١
I.S.B.N
٩٧٧-٥٥٠٢-١٠-١

الإهداء

إلى أبى ... الراحل الكريم :

كنت أتمنى أن ترى كتابى هذا وأنت حى تملأ دنيايا إطمئناناً وأمناً .

ولكن ... ليس كل مايتمناه المرء يدركه .

و ... قدّر الله وماشاء فَعل .

فإليكَ أُهدى كتابى هذا وأنت مع النبيين والشهداء والصالحين ، وحسن أولئك رفيقاً .

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿أولئك الذين هدى الله ، فبهداهم إقتده﴾

سورة الأنعام : آية رقم ٩٠

مقدمة

ليس من نافلة القول ، التأكيد على أن التصوف الإسلامى يعد واحداً من اهتمامات المفكر العربى والمسلم ، لما يهتم به هذا التصوف من مخاطبة الوجدان دفعاً له إلى آفاق رحبة من الروحانية والجمال والصفاء ، على أسس قوية من العمل على تزكية النفس البشرية وتخليصها من الرذائل وتحليتها بالفضائل الأخلاقية ، التى هى أساس الإنسان على الحقيقة .

إن التصوف – باعتباره تربية روحية وذوقية – يمكن أن يشحذ همم العالمين للسعى نحو عالم أفضل من النور والاستقرار النفسى والوجدانى ، خاصة والعالم يعيش – الآن – مادية سحيقة ، تكاد تجعل الكون من حول الإنسان مظلماً وكئيباً ، ... فكان لابد أن يكون للتصوف مكانه ، حتى يجد الناس توازناً بين ما يحيونه من مادية طاغية ، وما يرجونه من روحانية وأخلاقية .

ونحن نعلم أن أعلام التصوف الإسلامى كثيرون ، إلا أن شخصية هذه الدراسة – عبد الكريم الجيلى – تمثل نوعاً فريداً بين رجالات التصوف الإسلامى ، فهو واحد ممن ذاقوا التصوف فى مرحلة مبكرة من العمر ، فنال إعجابه كثير من الأولياء الصالحين ، فنذر نفسه – من ثم – لطريق الولاية ، فراح يترقى من حال إلى حال ، حتى بلغ مرتبة اليقين والتمكين ، مشغولاً – فقط – بحب الذات الإلهية ، متخذاً طريقه إليها عبر الاستقامة والتأسى : الاستقامة على طريق الحق ، والتأسى بالرسول ﷺ .

لقد آثرنا أن نكتب عن قضية الولاية عند عبد الكريم الجيلى ، لما يمثله هذا الموضوع من أهمية ، سواء عند عامة المسلمين ، أو عند عبد الكريم الجيلى نفسه ؛ فهو – عند عامة المسلمين – يمثل واحداً من القضايا التى لم تحسم بعد فى العقلية العربية

الإسلامية ، لما يختلط به من أمور عجيبة وغريبة ، وهو – عند عبد الكريم الجيلى – يمثل نقطة محورية فى تصوفه ، بمعنى أن الرجل جعل حياته الصوفية معراجاً للوصول إلى الله ، كى تكون حياته : فى الله ، وبالله ، ومع الله ، ... وهذا – لعمرى – أمر يستحق الجهد والعناء .

... ...

لقد جاءت دراساتنا هذه فى ستة فصول ، مقسمة على الوجه الآتى :–

الفصل الأول:–

فيه ناقشنا المفاهيم العامة التي تتعلق بالولاية ، سواء من ناحية اللغة اشتقاقاً ، أو القرآن الكريم والسنة النبوية انتساباً ، موضحين كيف استند القول بالولاية عند الصوفية – عامة – على مفاهيم إسلامية ، تستند –فى نهاية المطاف– إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة .

الفصل الثانى:–

فيه عرضنا لإشكالية الولاية عند عبد الكريم الجيلى نفسه ، فبينا كيف ينظر الجيلى إلى الولاية باعتبارها درجة عليا من درجات التمكين فى الطريق إلى الله ، وبينا – كذلك– كيف أن الجيلى قد حد الولاية بحدود الشرع ، وقيدها بقيود الالتزام بأوامر الشريعة ، تمهيداً لأن تكون نفس الصوفى السالك محلاً لتجليات الذات المقدسة .

الفصل الثالث:–

فيه بينا العلاقة بين النبوة والولاية ، وكيف أن الجيلى يجعل النبوة تختلف عن الولاية ، لا فى الدرجة فحسب ، بل فى النوع أيضاً ، فقد أغلق الجيلى باب النبوة بعد محمد – ﷺ ، وجعل الولاية وارثة – ليس إلا – لتعاليم النبوة ، كى تظل تعاليم الدين وأحكام الشريعة قائمة .

الفصل الرابع:-

فيه بينا كيف أن الولى ينظر إلى كافة العقائد الإنسانية ، السماوية وغير السماوية باعتبارها سيراً نحو المثل الكونى الأعلى ، وبينا كيف أن الجيلى لم يكن بدعاً فيما ذهب إليه من بين جموع المتصوفة ، فهو ينظر إلى الله باعتباره - تعالى - روح الوجود والكون بوجه عام ، ومن ثم فالكل قاصد إلى الله إن طوعاً أو كرهاً .

الفصل الخامس:-

فيه بينا الأبعاد الذوقية لمجمل العبادات فى الإسلام ، وبينا كيف أن هذه الأبعاد بعيدة عن كثيرين من مؤديها ، وبينا كيف أن الجيلى يضيف - وبالحاح - الجانب الذوقى إلى الجانب التعبدى ، كى تؤتى العبادات ثمارها المرجوة .

الفصل السادس:-

فيه بينا نظرة الولى إلى نشأة الكون واستمراريته ، وكيف أن هذا الوجود - بما فيه ومن فيه- سائر إلى الله ، الذى صنعه فأتقن صنعه ، وبينا كذلك كيف أن الولى لا يرى فى الكون والأحياء إلا الله باعتباره حقيقة كل الحقائق ، أو هو الحقيقة الوحيدة فى هذا الكون .

وإننى - من قبل ومن بعد - أسأل الله الهداية والتوفيق ؛ فهو ولى فى الدنيا ويوم يقوم الحساب .

المعادى الجديدة : ١٩٩٤م
سيد عبد الستار ميهوب

الفصل الأول

مفاهيم حول الولاية

يمكننا التأكيد على أن الفلسفة الإسلامية[1] نشأت وتطورت داخل الفكر الإسلامي ، وفي ظل الحضارة الإسلامية التي أبدعها المسلمون ، ... ذلك كله مع الاعتراف بأن هناك روافد أخرى أمدت تلك الفلسفة بالطريف والجديد من الفكر الإنساني ، تأسيساً على أن الفلسفة تأثير وتأثر ، أو لنقل : إن الفلسفة بقدر ما تؤثر في لاحقيها ، لابد وأن تتأثر بسابقيها .

وقد ارتبطت الفلسفة بالاسلام في صور عديدة :-

إما بالدفاع عن العقائد التي جاء بها الإسلام .

---

(١) نريد هنا أن نقدم تعريفاً إجرائياً بخصوص : هل هذه الفلسفة فلسفة إسلامية ، أم هي فلسفة عربية ، إذ أنه قد أثيرت - منذ فترة - هذه الإشكالية ، وذلك إبان انعقاد ندوة "تقييم كتاب إبن رشد" الصادر بإشراف أستاذنا الدكتور محمد عاطف العراقي عن لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة في الفترة من ٥:٤/٥/١٩٩٤ ، وقد أثار هذه الإشكالية الأستاذ الدكتور مراد وهبة ، معتمداً - كعادته - على أسلوب من الجدل الفلسفي راق ورفيع ، غير أن آخرين اتخذوها تكئة للهجوم على أشخاص غمزاً ولمزاً ، بل حتى طعناً في العقيدة ، مما يبتعد بالقضية عن أصلها الأول ، ويخرج بالحوار عن جادة الصواب ، ونحن إذا كنا لن نخوض في تفاصيل هذه الإشكالية -فليس هنا مجال الإفاضة- إلا أننا نود أن نبين ما نعتقد أنه ليس جديداً : ذلك أن الفلسفة إذا نسبت إلى الإسلام فقد صار واجباً أن تقاس بمقاييس الإسلام ، ولما كان الإسلام لا ينطق بل ينطق به الرجال ، كقولة على بن أبي طالب رضي الله عنه ، فسوف ينتهي الأمر إلى أن تقاس الفلسفة بمقاييس البشر ، الذين هم - في نهاية الامر - بشر ، لهم ما للآخرين ، وعليهم ما على الآخرين ، ذلك كله تأسيس على تفرقة ضرورية بين ماهو موضوعي وما هو ذاتي ، فالإسلام - كموضوع - له خصوصيته الإلهية ، التي تجعله صادقاً دوماً وعادلاً دوماً ، من خلال المبادئ والتعاليم التي بشر بها النبي صلى الله عليه وسلم ، والمدونة في القرآن الكريم ، والسنة النبوية الشريفة ، لكنه -كذات- له جوانبه البشرية منذ أن نزل إلى البشر ، فصار له أكثر من مفهوم حسب طبيعة الفاهم للإسلام ، سواء كانت هذه الطبيعة : قبلية أو نفسية أو اجتماعية أو سياسية ، وبالتالي يصبح فهم الإسلام من ناحية البشر خاضعاً لأفكار هؤلاء البشر ودوافعهم وأغراضهم وأسبابهم ، مما يعني أن أحداً ممن يسعى إلى فهم الإسلام قد يصيب ، كما أنه قد يخطئ ، وقد يصح فهمه ، كما أنه قد لا يصح ؛ إنطلاقاً من البشرية المطلقة للفاهم .

إن المقاييس الإسلامية التي يراد قياس الفلسفة بها سوف ترتد - في نهاية المطاف- لتكون مقاييس بشرية ، حسب فهم هؤلاء البشر للإسلام إذ أن المتحدث الوحيد بإسم الإسلام وبشكل لا يقبل النقض ولا النقد ، هو الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن عداه تتفاوت مفاهيمهم للإسلام قرباً من أو بعداً عن جوهر الإسلام وروحه . انظر في ذلك : الكتاب التذكارى عن ابن رشد . إصدار المجلس الأعلى للثقافة . القاهرة ١٩٩٤ ، وكذلك الكتابات المنشورة لتقييم هذا الكتاب الصادرة عن ندوة التقييم ، وأيضاً : جريدة الأهالي . القاهرة . العدد ٦٥٧ السنة السادسة عشرة . الأربعاء ١١/٥/١٩٩٤ ص ١٥ .

وإما بالسعى نحو التفهم الدقيق لأحكام الإسلام الشرعية والعملية الفروعية ، واستنباطها عن أدلتها أو أصولها .

وإما بالعناية بجانب التذوق الروحى لأحكام وأخلاق الإسلام .

وإما بمحاولة التقريب بين الدين الإسلامى ، وبين تلك الفلسفات التى وفدت إلى بلاد المسلمين فشكّلت – إلى جانب الموروث – عقلية النخبة المفكرة من علماء المسلمين.

ولتوضيح ذلك ، نشير إلى أن علماء المسلمين الذين أخذوا على عاتقهم الدفاع عن عقائد الإسلام متخذين فى ذلك ، الأدلة العقلية وسيلة وأداة ... هؤلاء هم المتكلمون ، ويطلق على علمهم : علم الكلام .

ونجد أن علماء المسلمين الذين وجهوا اهتماماتهم نحو الأحكام الشرعية الفروعية من حيث تصنيفها ، وكيفية استنباطها عن أدلتها ... هؤلاء هم الأصوليون ، ويطلق على علمهم : علم أصول الفقه .

ونجد أن علماء المسلمين الذين اهتموا بجانب السلوك الأخلاقى ، على أساس من المزاولة والممارسة الروحية العميقة ... هؤلاء هم المتصوفة ، ويطلق على علمهم : علم التصوف ، أو علم السلوك ، أو علم الحقيقة .

ونجد أن علماء المسلمين الذين سعوا إلى التوفيق بين الإسلام والفلسفات غير الإسلامية أو العربية ، كالفلسفة اليونانية ... هؤلاء هم الفلاسفة الخلص ، أو الحكماء ، ويطلق على علمهم : الفلسفة أو الحكمة[1] .

تأسيساً على ما سبق ، يمكننا القول بأن التصوف يمثل جانباً –وجانباً هاماً– من جوانب الفلسفة الإسلامية ، ذلك إذا وضعنا في الاعتبار ما يقوم به علم التصوف من تحقيق عملى لمفاهيم العقيدة الإسلامية ، معتمداً على الذوق والوجدان[2] .

---

(١) د. أبو الوفا الغنيمى التفتازانى : علم الكلام وبعض مشكلاته . القاهرة . دار الرائد للطباعة ١٩٦٦م ص أ .

(٢) د. احمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٩٠م ص٣

ونحن نتفهم موقف البعض من معارضى التصوف ، الذين بسببهم لم يحظ التصوف بمشروعية – يستحقها – فى إطار الفكر الإسلامى ، وقد صار هذا الموقف من الحدة والشدة بمكان ، حتى صار من غير الممكن تجاهله ، خاصة فى ضوء حجم المنتمين للطرق الصوفية ، الذين راح أكثرهم يمارسون سلوكاً خاطئاً ... بل ومعيباً ، أعلن كبار شيوخ الصوفية تبرأهم منه ، ولذلك فإننا ندعو – إلى جانب تفهمنا السابق – إلى ضرورة التمييز بين تصوف صحيح ، وآخر باطل(١) .

وإذا كنا نجد من بين المحدثين والمعاصرين من انتقد هذه السلوكيات ، فإن لنا فى أقوال الصوفية القدماء أنفسهم دليلاً على رفضهم لكل ما يعيب الصوفى السالك ، مما يمكن اعتباره "نقداً ذاتياً" يسعى القائمون به إلى تنقية التصوف من الشوائب ، وإبعاد كل من يسيئون بسلوكهم وتصرفهم – بل وجهلهم– للتصوف ، ولو لم يكن هذا "النقد الذاتى" موجوداً من داخل الجماعة الصوفية نفسها ، وبأيدى رجالاتها أنفسهم ، لشوّه الدخلاء على التصوف سمعته وصورته ، ولصاروا – بذلك– يضربون أسوأ الأمثلة لخاصة الناس وعامتهم ، فينصرف الناس عن التصوف ، ولا يمكن لهم الانتفاع بحكمته ، وحكمة الصوفية الخلص(٢) .

فمما لا شك فيه ، أن التصوف الإسلامى له آفاقه الذوقية الرحبة ، وله عالمه المملوء بالدلالات الروحية ، المفعم بالرؤى النورانية الشفافة ، وله طريقه الطويل ...

---

(١) أبو المظفر الطرازى : الأخلاق فى الإسلام . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٨٦م ص١٣٥ نقلاً عن د. أحمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . ص٤ .

(٢) من خير من قام بمثل هذا "النقد الذاتى" الحكيم الترمذى (٢٠٥هـ : ٣٢٠هـ) حيث نجده لم يقم بالرد على الدخلاء على التصوف فقط ، بل قام بالرد على كل من له تأثير على عقل الإنسان ووجدانه ، فنقد المحدثين والفقهاء والمتكلمين . انظر فى تفصيل ذلك النقد : د.عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . القاهرة ١٩٧١م جـ١ ص٧٧ :١٤٧ ، د. عبد المحسن الحسينى : المعرفة عند الحكيم الترمذى . دار الكتاب العربى للطباعة والنشر . القاهرة . بدون تاريخ . ص٧٧ : ١٠١ ، وكذلك ما قام به ابن سبعين بمثل هذا "النقد" فى انتقاداته لأصحاب الاتجاهات الأخرى : الفقيه والأشعرى والفيلسوف والصوفى ، حتى ينتهى إلى عدم الرضا عن أى مذهب إلا مذهب "التحقيق" مع طلبه من "المحقق" أن يستعين بالفقيه فى العمل ، وبالأشعرى فى حبه للشريعة ، وبالفيلسوف فى الصنائع العملية ، وبالصوفى فى الحال الصادق . انظر فى تفصيل ذلك كتاب أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية . دار الكتاب البنانى . بيروت ١٩٨٣م ط١ ص ٢٥٠ : ٢٩٣ .

الطويل الذى يشق على غير الصادقين المثابرين ، فلا يقطعه – من ثم – إلا الصادقون من المؤمنين الخلص ، الذين تخلصوا من أسر المشاغل الحسية ، فانطلقوا إلى رحاب ملكوت الذوق والعرفان .

وإذا انتهينا من بيان بعض النقاط المتعلقة بالتصوف – بوجه عام – ، فإن لنا حقاً أن نتناول السبب فى إفراد كتاب يتناول مسألة من أهم مسائل التصوف الإسلامى ، ألا وهى مسألة "الولاية" ، فمعروف لنا أن التصوف –عامة– هو "فلسفة حياة ، وطريقة معينة فى السلوك يتخذها الإنسان لتحقيق كما له الأخلاقى وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية"[(١)] ، وهو –إسلامياً– تقويم الأخلاق والسلوك ، حتى قرأنا "من زاد عليك فى الخلق زاد عليك فى الصّفاء"[(٢)] .

وإذا كان ذلك كذلك ، فإن صوفية الإسلام أدركوا أهمية البعد الأخلاقى للدين ، تأسيساً على أن الأخلاق هى أساس التشريع ، فليس التدين[(٣)] مجرد شكليات تتمثل فى التمسك بظاهر الدين دون حقيقته وجوهره ، وإنما التدين – كما يقول أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى – هو الفهم الواعى للدين ، والعمل به ، بما يربط حياة المتعبد بحياة المجتمع ، فلا ينعزل الدين ، ولا يتقوقع أصحابه بعيداً عن حقائق الحياة[(٤)] .

ومما هو معروف ، أن هناك ارتباطاً وثيقا بين السلوك السوى – وهو خشية الله تعالى – وبين معرفة الله ، حيث تعتمد المعرفة فى التصوف على الذوق ، تاركة الحس والعقل جانباً[(٥)] ونجد أن الولاية تعتبر اساس طريقة التصوف فى

---

(١) د. ابو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى . دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٧٩م ص٣ .

(٢) الشيخ مصطفى عبد الرزاق : تعليق على مادة "تصوف" بدائرة المعارف الإسلامية .

(٣) من الضرورى الإشارة إلى أن هناك فارقاً جوهرياً وهاماً بين الدين والتدين ، أو بين دين الله الحق ونوعيات تدين البشر فى أزمنتهم المختلفة ، فالله تعالى ينزل الدين خالصاً ونقياً ليرقى به الناس ، لكن البشر هم الذين يضعون بصماتهم على الدين حين يتدينون ، فتظهر تلك الفجوة بين الدين الحق وبين تدين البشر ويضع البشر صورة قانونية تشريعية للتدين الذى يمارسونه ، ودليل ذلك تأثر مذاهب الفقه بكل ما يتعلق بصاحب المذهب الفقهى من ظروف إجتماعية وسياسية ونفسية ، مما يعود – بشكل أو بآخر – على المذهب واتباعه .

(٤) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى . ص١٢ .

(٥) لعل الصوفية فى هذا المقام – مقام التلقى والمعرفة والفهم عن المشرع – يتخذون طريقاً جديداً ، يعتمدون فيه على الإتصال المباشر بالمشرع الأول ليأخذوا عنه بطريق المباشرة ، ومن غير وسيط ، ومن ثم نجدهم يعلنون أن "أهل الله" من الصوفية هم وحدهم القادورن على الإطلاع على أحكام الشريعة ، سواء مقاصدها الكلية أو=

المعرفة[1] ، وكأن دين الله تعالى "قد بنى على ثلاثة اركان : على الحق والعدل والصدق ، فالحق على الجوارح ، والعدل على القلوب ، والصدق على العقول ، فإذا افتقد الحق من عمل ، خلفه الباطل ، وإذا افتقد منه العدل ، خلفه الجور ، وإذا افتقد منه الصدق ، خلفه الكذب ، فهذه الثلاثة ضد المعرفة ، وهذه الثلاثة التى هى أضدادهن جند الهوى"[2] .

الولاية : الدلالة اللغوية والدلالة الإصطلاحية :

من الناحية اللغوية ، فإن الولاية – بفتح أو كسر الواو – لفظة مبنية على القرب والدنو ، ومايتصل بهما من معان تشتق من هذه اللفظة : وليه وليا أى دنا منه دنوا ، والمولاة بين الشيئين بمعنى المقاربة بينهما[3] ، وولاه وليا أى دنا منه وقرب ، ووليه وليا : ولاه للشئ وعليه ، وولاية : ملك أمره وقام به ، وولى فلاناً : نصره وأحبه ، وولى البلد : تسلط عليه ، وأولى على اليتيم : أوصى به ، وأولى فلاناً الأمر : جعله والياً عليه ،

=طرائقها العملية ، وذلك من حيث "لاتعلم العلماء بها ، فإن الفقهاء والمحدثين الذين أخذوا علمهم ميتاً عن ميت ، إنما المتأخر منهم فيه على غلبة الظن إذ كان النقل شهادة والتواتر عزيزاً ، ثم إنهم إذا عثروا على أمور تفيد العلم بطريق التواتر ، لم يكن ذلك اللفظ المنقول بالتواتر نصاً فيما حكموا فيه ، فإن النصوص عزيزة ، فيأخذون من ذلك اللفظ بقدرة قوة فهمهم فيه ، ولهذا اختلفوا ، وقد يمكن أن يكون لذلك اللفظ فى ذلك الأمر نص آخر يعارضه ولم يصل إليهم ، ومالم يصل إليهم ماتعبدوا به ، ولايعرفون بأى وجه من وجوه الاحتمالات التى فى قوة هذا اللفظ كان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم المشرع فأخذه أهل الله عن الرسول فى الكشف عن الأمر الجلى والنص الصريح فى الحكم ، أو عن الله بالبينة التى هم عليها من ربهم ، والبصيرة التى بها دعوا الخلق إلى الله" انظر فى تفصيل ذلك . ابن عربى : الفتوحات المكية . دار صادر . بيروت . بدون تاريخ جـ٢ ص ٦٩٢ ، وقدعرض أستاذنا الدكتور عاطف العراقى لهذه الإشكالية المعرفية فى الكثير من مؤلفاته مميزاً لنا بين طرق المعرفة مؤكداً أن المعرفة الصوفية وجدانية قلبية لاعقلية برهانية ، ولمزيد من التفاصيل حول رأى استاذنا ، انظر . د . عاطف العراقى : ثورة العقل فى الفلسفة العربية . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٨ طـ٤ ص ١١٩ :١٦١ .

(١) د . ابو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية . ص٢٥٣ .

(٢) الحكيم الترمذى : الأكياس والمغترين . ص٢ نقلاص عن د . عبد المحسن الحسينى المعرفة عند الحكيم الترمذى .ص٥٣ ، الهجويرى : كشف المحجوب . تحقيق د . إسعاد قنديل . المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . القاهرة ١٩٧٥ جـ٢ ص٤٤٢ .

(٣) الزمخشرى : أساس البلاغة . تحقيق عبد الرحيم معروف . دار الكتب . القاهرة ١٩٥٣مادة "ولى".

وأولى فلاناً معروفاً : صنعه إليه ، ويقال فى التهديد والوعيد : أولى لـك : قـد وليـك أى قاربك الشر فإحذر ، ووالى بين الأمرين موالاة : تابع(١) .

الولاية فى القرآن الكريم :

بعد أن عرضنا لمفهوم الولاية من الناحية اللغوية ، فإنـه يجـدر بنـا التعرض لهـا فـى مصدرى الأخلاق(٢) فى الإسلام : القرآن الكريم والسنة النبوية المطهـرة ، تأسيسـاً علـى أن التصوف الإسلامى إنما يستمد جوهره من المصدرين الأساسيين والأهمين فى الإسلام: القرآن والسنة .

فأما عن القرآن الكريـم ، ومااشـتمل عليـه مـن آيـات كريمـة تحتـوى علـى كلمـة "ولاية" ، فإننا نجد أن هذه اللفظة قد وردت فى القرآن الكريـم مرتـين إثنتـين(٣) لاغـير ، فأما المرة الأولى ففى قوله تعالى : ﴿**والذين آمنوا ولم يهاجروا مـالكم مـن ولايتهـم مـن شئ حتى يهاجروا**﴾(٤) ، وأما المرة الثانية ففى قوله تعالى ﴿**هنا لـك الولايـة لله الحـق** ،

---

(١) المعجم الوسيط : طبعة مجمع اللغة العربيـة . ج٢ ص١١٠٠ ، وقـد ينصـرف معنـى الـولى إلى الولى (بسـكون اللام) وهو القرب والدنو ، فهو القريب من ا لله لتقربه إليه بإمتثاله أوامره واجتنابه نواهيه ، أو من المولاة ضـد المعاداة ، فهو من تولى ا لله بالطاعـة والتقـوى فتـولاه ا لله بـالحفظ والنصـرة . انظـر . محمـد بـن عـلان : دليـل الفالحين . الحلبى . القاهرة ١٩٧٧ جـ٢ ص٢٦٦ .

(٢) سبق أن أوضحنا أن التصوف هـو الإهتمـام بالجـانب السـلوكى الأخلاقـى المؤسـس علـى المفـاهيم الإسـلامية ، تأسيساً على قول النبى صلى ا لله عليه وسلم "تخلقوا بأخلاق ربى" مما دفع الصوفية إلى أن يجعلوا الفهم الدينـى يسير فى طريق التمثل با لله تعالى ، مع عدم إغفال القدرة الذاتية للصوفى المسلم ، ومن هنا فنحن نعتقد – بنـاء على هذه المفاهيم – بوجوب أن يكون الإنسان المسلم نسيج وحده ، بمعنى أن يكون تعبيراً عن هويتـه الخاصـة انطلاقاً من إيمانه بأن ا لله لامثيل له ، ويكون – فى الوقت نفسه – متحركاً صادقاً عاملاً مبدعاً فى شتى مناحى الحياة ، لعلمه بأن ا لله ماذكر الإيمان إلا مقروناً بالعمل الصالح ، كما أن النبى صلى ا لله عليه وسلم مـاقبل يـداً إلا يد عامل وقال: هذه يد يحبها ا لله ورسوله ، كما أننـا نعتقـد بضـرورة أن يـترجم المسـلم "أوراده" إلى عمـل دون الإكتفاء بمجرد ترديدها والتعبد بها دون أن يتجاوز ذلك الشفاه إلى القلب ويتحد بذات الإنسان سـلوكاً وفعلاً .

(٣) د . أحمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وإبن تيمية . ص١٠ .

(٤) سورة الأنفال : آية رقم ٧٢ .

هو خير ثواباً وخير عقبا﴾[1] .

وأما مشتقات لفظة "الولاية" فهى : ولى والجمع أولياء ، وقد وردت لفظة "ولى" فى القرآن الكريم فى أربع وأربعين موضعاً ، على حين وردت اللفظة "أولياء" فى القرآن الكريم فى إثنين وأربعين موضعاً[2] .

وإذا شئنا أن ننظر إلى آيات القرآن الكريم التى تشتمل على لفظة "الولاية" أو مشتقاتها ، لوجدنا منها مايستعمل صفة لله تعالى على وجه مطلق ، ومنها مايستعمل بالإضافة إلى بعض عباد الله المخلصين ، ومنها مايستعمل لوصف عباد الله بالإضافة إلى الله تعالى .

فأما الأولى : فهى قوله تعالى : **﴿أم إتخذوا من دونه أولياء ، فالله هو الولى ، وهو يحيى الموتى وهو على كل شئ قدير﴾**[3] ، ومنها قوله تعالى **﴿وهو الذى ينزل الغيث من بعد ماقنطوا وينشر رحمته ، وهو الولى الحميد﴾**[4] ، ومنها قوله تعالى:**﴿وكفى بالله ولياً ، وكفى بالله نصيراً﴾**[5] ، ومنها قوله تعالى : **﴿قل : أفغير الله أتخذ وليا فاطر السموات والأرض﴾**[6] .

وأما الثانية :فهى قوله تعالى **﴿الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾**[7] ومنها قوله تعالى **﴿إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبى والذين آمنوا ، والله ولى المؤمنين﴾**[8] ومنها قوله تعالى : **﴿بل الله مولاكم وهو خير**

---

(١) سورة الكهف : آية رقم ٤٤ – محمد فؤاد عبد الباقى : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . دار الشعب. القاهرة ١٩٤٥ م مادة "ولاية" ص ٧٦٧ .

(٢) يعرض المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم هذه المادة بداية من لفظة "ولىّ" (بتشديد اللام) ص٧٦٤ وحتى لفظة "مواليكم" ص٧٦٨ .

(٣) سورة الشورى : آية رقم ٩ .

(٤) سورة الشورى : آية رقم ٢٨ .

(٥) سورة النساء : آية رقم ٤٥ .

(٦) سورة الأنعام : آية رقم ١٤ .

(٧) سورة البقرة : آية رقم ٢٥٧ .

(٨) سورة آل عمران : آية رقم ٦٨ .

الناصرين﴾[1] ، ومنها قوله تعالى : **﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون﴾**[2] ، ومنها قوله تعالى : **﴿أنت ولينا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الغافرين﴾**[3] ، ومنها قوله تعالى : **﴿ إن ولى الله الذى نزل الكتاب وهو يتولى الصالحين﴾**[4] ومنها قوله تعالى : **﴿واعتصموا بحبل الله هو مولاكم فنعم المولى ونعم النصير﴾**[5] ، ومنها قوله تعالى **﴿فاطر السموات والأرض أنت ولى فى الدنيا والآخرة﴾**[6] .

وأما الثالثة : فهى قوله تعالى **﴿ومالهم ألا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وماكانوا أولياءه ، إن أولياؤه إلا المتقون ولكن أكثرهم لايعلمون﴾**[7] ، ومنها قوله تعالى **﴿ألا إن أولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون ، الذين آمنوا وكانوا يتقون﴾**[8] ، ومنها قوله تعالى **﴿قل ياأيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين﴾**[9] .

ونعتقد من جانبنا أنه من الأهمية بمكان الإشارة إلى أنه من بين مفاهيم الولاية مايتضمن النصرة والعزة ، وهذه كلها تنصرف من الله إلى العبد ، فالله هو الولى ، وهو النصير لمن تولاه وتولى من والاه بالطاعات ، وإلا كان بعيداً عن ولاية الله ، والبعيد عن ولاية الله قريب من ولاية الشيطان ، إذ أنه لا ولاية غيرهما : فإما ولاية الرحمن ، وإما ولاية الشيطان[10] .

---

(١) سورة آل عمران آية رقم ١٥٠ .
(٢) سورة المائدة : آية رقم ٥٥ ، ٥٦ .
(٣) سورة الأعراف : آية رقم ١٥٥ .
(٤) سورة الأعراف : آية رقم ١٩٦ .
(٥) سورة الحج : آية رقم ٧٨ .
(٦) سورة يوسف : آية رقم ١٠١ .
(٧) سورة الأنفال : آية رقم ٣٤ .
(٨) سورة يونس : آية رقم ٦٢ ، ٦٣ .
(٩) سورة الجمعة : آية رقم ٦ .
(١٠) د . أحمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وإبن تيمية . ص١١ .

ويؤكد هذا القول مايشير إليه القرآن الكريم فى قول الله تعالى ﴿إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾[1] .

والشرط القائم لدوام النصرة من الله لعباده الذين يتولونه – رجالاً كانوا أم نساء – هو تأدية حق العبادة لله تعالى وفق ماأمرنا به ، وبالشكل الذى أمر ، وفى الوقت الذى أمر ، تعبيراً عن قوله تعالى ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ، ويطيعون الله ورسوله ، أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم**﴾[2] .

وإذا كان القريب من الله وليا لله ، والبعيد عنه تعالى ولياً للشيطان ، فإن الله تعالى قد تكفل بحفظ أوليائه من غواية الشيطان ، لقوله تعالى ﴿**إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لايؤمنون**﴾[3] ، ذلك لأن كل من لايجعل الله له نصيراً ووكيلاً وولياً ، فلن يجد له – على الحقيقة – من نصير أو وكيل أو ولى ، حتى إذا آنس هؤلاء لولاية غير الله تعالى فإنهم سوف يكتشفون – من بعد فوات الأوان – أنهم إنما إعتمدوا على مالايعتمد عليه لقوله تعالى ﴿**مثل الذين إتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت إتخذت بيتاً ، وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لوكانوا يعلمون**﴾[4] .

إن القرآن الكريم – من خلال آياته – ينص على أن ولاية الله تعالى إنما هى عامة وشاملة لكل المؤمنين ، شريطة العمل الصالح والزيادة فيه ، لأن العمل الصالح –كالإيمان – يزيد وينقص ، ومن ثم فإن المؤمنين – فى هذا المقام – يتفاضلون قرباً من الله تعالى أو بعداً عنه تعالى بناءً على مايبذلونه من عمل صالح صادق ، ولعل الآية الكريمة ﴿**ثم أورثنا الكتاب الذين إصطفينا من عبادنا ، فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ، ذلك هو الفضل العظيم**﴾[5] ... تشير إلى هذه المسالة .

---

(١) سورة المائدة : آية رقم ٥٥ .
(٢) سورة التوبة :آية رقم ٧١ .
(٣) سورة الأعراف : آية رقم ٢٧ .
(٤) سورة العنكبوت : آية رقم ٤١ .
(٥) سورة فاطر : آية رقم ٣٢ .

إن أولياء الله – أصحاب الولاية – قد ضمن الله تعالى لهم النصرة ، وقد ضمن تعالى لهم البعد عن الخوف والحزن ، تأسيساً على قول الله تعالى **﴿ألا إن أولياء الله لاخوف عليهم ولاهم يحزنون﴾**[1] ذلك كله لأن هؤلاء المؤمنين قد إستقاموا فى إيمانهم با لله ، وصدقوا فى كل أعمالهم وطاعاتهم ، وصارت أعمالهم شاهدة عليهم ، وعلى أنهم قد أصبحوا أولياء لله تعالى ، فصار حقاً لهم أن يكونوا فى نصرة الله تعالى ، بعيدين عن الخوف والحزن ، لقول الله تعالى **﴿إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون﴾**[2] .

الولاية فى الأحاديث القدسية والنبوية :

من الواضح أننا كما وجدنا فى القرآن الكريم آيات كثيرة تدل على مفهوم الولاية وأصحابها ، فإننا واجدون – كذلك – فى الأحاديث –قدسية ونبوية – أحاديث كثيرة تدل على مادلت عليه آيات القرآن الكريم ، فالمصدران – القرآن والأحاديث – يقفان موقفاً واحداً فى إثبات ولاية الله تعالى لعباده ، وبيان حقيقة ولاية العباد لله .

يروى "البخارى" عن "أبى هريرة" قول رسول الله ﷺ عن الله تعالى "من عادى لى ولياً فقد آذنته بالحرب ، وماتقرب إلىّ عبدى بشئ أحب إلى مما إفترضته عليه ، ومايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها ، ورجله التى يمشى بها ، وإن سألنى لأعطينه ، ولئن إستعاذنى لأعيذنه ، وماترددت عن شئ أنا فاعله ترددى عن نفس المؤمن : يكره الموت وأنا أكره مساءته"[3] .

كما أن "البخارى" يروى أن "أبا هريرة" قد روى عن رسول الله ﷺ قوله "إذا أحب الله عبداً نادى جبريل إن الله يحب فلاناً فإحبه ، فيحبه جبريل ، فينادى جبريل فى

---

(١) سورة يونس : آية رقم ٦٢ .

(٢) سورة الأحقاف : آية رقم ١٣ .

(٣) البخارى : صحيح البخارى – باب التواضع جـ٨ ص ١٠٥ ، الأحاديث القدسية . طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . لجنة القرآن والحديث . القاهرة ١٩٨٠ م جـ١ ص ٨١ : ٨٤ ، محيى الدين النووى : رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين مطبعة الحلبى . القاهرة ١٩٣٨ م . باب علامات حب الله تعالى العبد . ص١٩٤ ، ١٩٥ ، محمد بن علان الشافعى : دليل الفالحين . جـ٢ص ٢٦٤ : ٢٧١ .

أهل السماء : إن الله يحب فلاناً فأحبوه ، فيحبه أهل السماء ثم يوضع له القبول فى الأرض"(١) .

الولاية عند الصوفية :

ليس من اليسير على الباحث فى التصوف الإسلامى أن يجد تعريفاً "جامعاً مانعاً" لمفهوم الولاية بالمعنى المتداول بين المتصوفة ؛ ذلك لأن الصوفية كانوا بعيدين عن الكلام عن الولاية كتحديد لها ، لكنهم كانوا يتكلمون عنها من ناحية كلامهم فى وصف وتوضيح وتفصيل أحوال ومقامات الأولياء ، مما يمكن اعتباره كلاماً فى الآثار الناتجة عن الولاية ، أو الوسائل المؤدية إلى الولاية ، أكثر مما هو كلام فى الولاية نفسها ، باعتبارها علاقة خاصة -وخاصة جداً- تربط العبد -الولى- بربه .

إن المطالع لمؤلفات المتصوفة يجد أن تفصيل أحوال الصوفية ومقاماتهم تنطبق -فى الغالب والأعم- على الأولياء ، ويمكننا أن نحدد سببين وراء إحجام المتصوفة عن الكلام فى الولاية :

أولهما :صفة الحياء ، والتى هى صفة تغلب على الصوفى ، وهى صفة لازمة للصوفى الحقيقى السالك ، تمده بعدم الرغبة فى إفشاء مايعتبره سراً بينه وبين الله تعالى .

ثانيهما : تأديب المريدين -من اللاحقين- حتىلايندفعوا -تحت تأثير هذه الألقاب العظيمة المبجلة لدى العامة- إلى الإغترار(٢) .

يقول "القشيرى" "لقد جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه ، وفضلهم على الكافة من عباده بعد رسله وأنبيائه صلوات الله وسلامه عليهم ، وجعل قلوبهم معادن أسراره ،

---

(١) البخارى : صحيح البخارى . كتاب الأدب ، النووى : رياض الصالحين . ص١٩٥ ، ابن علان الشافعى : دليل الفالحين . جـ٢ ص ٢٦٩ : ٢٧١ ، الأحاديث القدسية . جـ١ ص٧٨ ومابعدها.

(٢) د . عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية . جـ٢ ص ٦٥ ، ٦٦ ، والحياء هو مايمنعك عما يضرك ، ويقال تعظيم يمنع الانبساط ، وسببه ملازمة من يستحيا منه كأهل العلم والأدب ، وثمرته الأمن من المقت والعذاب وخفة الحساب وعدم الدعوى وكثرة الثواب ، وجاء فى الأثر : الحياء كله خير وهو ممدوح ومطلوب .

واختصهم من بين الأمة بطوالع أنواره ، فهم الغياث للخلق ، والدائرون فى عموم أحوالهم مع الحق بالحق ، صفّاهم من كدورات البشرية ، ورقّاهم إلى محال المشاهدات بما تجلى لهم من حقائق الأحدية ووفقهم للقيام بآداب العبودية ، واشهدهم مجارى أحكام الربوبية ، فقاموا بأداء ماعليهم من واجبات التكليف ، وتحققوا بما منحه الله سبحانه وتعالى لهم من التقليب والتصريف ، ثم رجعوا إلى الله سبحانه وتعالى بصدق الإفتقار ونعت الإنكسار ، و لم يتكلموا على ماحصل منهم من الأعمال أو صفا لهم من الأحوال ، علماً منهم بأنه جل وعلا يفعل مايريد ، ويختار من يشاء من العبيد ، لايحكم عليه خلق ولايتوجه عليه لمخلوق حق ثوابه ابتداء فضل وعذابه حكم بعدل ، وأمره قضاء فصل"(١).

ويقول "القشيرى" فى موضع آخر "إن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة فى التوحيد ، صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة من توحيد ليس فيه تمثيل ولاتعطيل ، وعرفوا ماهو حق القدم(٢) ، وتحققوا بما هو نعت الموجود عن العدم ، ولذلك قالوا إن التوحيد إفراد القدم من الحدث(٣) ، وأحكموا أصول العقائدبواضح الدلائل ولائح الشواهد ، وقالوا إن من لم يقف على علم التوحيد بشاهد من شواهده زلت به قدم الغرور فى مهواة من التلف ، بمعنى أن من ركن إلى التقليد و لم يتأمل دلائل التوحيد سقط عن سنن النجاة ، ووقع فى أسر الهلاك ، ومن تأمل الفاظهم وتصفح كلامهم ، وجد فى مجموع أقاويلهم ومتفرقاتها مايثق بتأمله بأن القوم لم يقصروا فى التحقيق عن شأو ، و لم يعرجوا فى الطلب على تقصير"(٤)

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية . مكتبة صبيح . القاهرة . بدون تاريخ . ص٣ ،٤ .

(٢) القدم : يقال للقدم الذاتى وهو مالايحتاج وجوده إلى غيره ، وللقدم الزمانى وهو مالايكون وجوده مسبوقاً بالعدم ، وللقدم الإضافى وهو مايكون وجوده أكثر من وجود آخر فيما فيما مضى ، كوجود الأب مع وجود إبنه .

(٣) الحدث : بمعنى الحدوث ، ويقال للحدوث الذاتى وهو كون الشئ مسبوقاً بغيره ، وللزمانى وهو كون الشئ مسبوقاً بالعدم ، وللإضافى وهو كون الشئ وجوده أقل من وجود آخر فيما مضى ، والله تعالى منزه عنه بالمعانى الثلاثة ، وهى من الإعتبارات العقلية التى لاوجود لها فى الخارج .

(٤) القشيرى : الرسالة القشيرية . ص٥ .

لكن الولى –تحديدا– وعند الصوفية له معنيان :

الأول : فعيل ، بمعنى مفعول ، وهو من يتولى الله سبحانه وتعالى أمره ، فالله تعالى يتولى الصالحين ، فلا يكل الواحد منهم إلى نفسه لحظة ، بل نجد الله تعالى وهو يتولى رعايته وحفظه .

الثانى : فعيل مبالغة من الفاعل ، وهو الذى يتولى عبادة الله تعالى وطاعته ، فعبادته تجرى على التوالى من غير أن يتخللها عصيان .

وهذان الأمران لازمان ليكون الولى ولياً ، يؤثر ويحب القيام بحقوق الله تعالى ليدوم حفظ الله تعالى له فى السراء والضراء ، لأن من شرط الولى أن يكون محفوظاً ، كما أنه من شرط النبى أن يكون دوماً معصوماً[1] .

وواضح لنا مما سبق أن الولاية نتاج لأمرين :

الأول : رعاية من قبل الله تعالى تحيط بالعبد الولى ، ومن مظاهر هذه الرعاية أن لا تكل العبد إلى نفسه ، بمعنى أن لا تترك العبد موكولاً إلى نفسه طرفة عين ، وهذا يستوجب أن يقوم العبد بكل حقوق الله تعالى كاملة غير منقوصة ، ولا متأخرة .

الثانى : رعاية من العبد نفسه لواجباته ، والقيام بما هو مطلوب منه من الطاعات والعبادات ، ولا يمكن الوصول إلى مرتبة "الولاية" لمن أهمل أو قصّر فى رعاية واجباته .

ويمكن القول بأن "الناحية الثانية تلزم من الأولى ، ولا تلزم الأولى من الثانية ، ومن ثم فقد لا تجب الولاية للعبد بمجرد سعيه لها ، أى بمجرد رعايته لآداء واجباته بغير إهمال أو تقصير ، ذلك لأنها متوقفة – بعد تأدية الواجبات – على وجود الرعاية الإلهية، التى لا يملك أحد من أمرها شيئاً ، لكن الولاية تتحقق بمجرد تولى الله تعالى للعبد بالرعاية ، لأنه يلزم منها –بالضرورة– أن يوفق العبد لآداء ما طلب منه أداؤه ، ولا يمكن العبد – حينئذ– أن يتوقف ، فيجتمع الأمران دون ممانع ، فآداء الطاعات والعبادات لا تبلغ – وحدها– بالإنسان مرتبة الولاية ، ما لم تكن هناك رعاية إلهية تحيط بالعبد ، بل إن آداء الطاعات والعبادات نفسه ليس إلا أثراً من آثار التوفيق الإلهى ، وتكون الولاية على هذا

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية . ص ٢٠٠ : ٢٠٩ .

المعنى منوطة -أولاً وأخيراً- بتحقق هذه الرعاية الإلهية ، ويكون آداء الطاعات والعبادات أثراً من آثار هذه الرعاية ، أو مرافقاً لها ، وبصورة أخرى ... تكون هـذه الرعايـة الإلهيـة هي المحور الأساسى التى يدور عليها أمر الولاية ؛ فإذا وجدت الطاعـة ثـم صـادفت هـذه الرعاية فقد تحققت الولاية على قدرهـا ، وإذا وجـدت الرعايـة فتوجـه العبـد بسـببها إلى الطاعة ، فقد تحققت الولاية على قدرها"[1] .

(١) د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية . ص٦٦ .

الفصل الثانى

الولاية : الحدود والطريق

إن الباحث فى تراث "عبد الكريم الجيلى" المتعلق بالولاية يجده تراثاً ملتزماً بما هو مذكور فى النصوص الدينية : القرآن الكريم ، والأحاديث بشقيها : القدسى والنبوى .

إن "الجيلى" يعتقد أن الولاية لابد وأن تظل مرهونة بالكتاب والسنة[١] ، من حيث كونهما مصدرى المعرفة والعمل عند جموع المتصوفة المسلمين ، ولعل هذا ما يشير إليه "الجيلى" بقوله "إنى ما وضعت شيئاً من هذا الكتاب إلا وهو مؤيد بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، وإنه إذا لاح له شئ فى كلامى بخلاف الكتاب والسُنة فليعلم أن ذلك من حيث مفهومه ، لا من حيث مرادى الذى وضعت الكلام لأجله ، فليتوقف عن العمل به مع التسليم ، إلى أن يفتح الله تعالى عليه . بمعرفته ، ويحصل له شاهد ذلك من كتاب الله تعالى أو سنة نبيّه ، ذلك لأن كل علم لا يؤيده الكتاب والسنة فهو ضلالة ، لا لأجل مالا تجد له أنت ما يؤيده ، فقد يكون العلم فى نفسه مؤيداً بالكتاب والسنة ، ولكن قلة استعدادك منعتك من فهمه ، فلن تستطيع أن تتناوله بهمتك من محله فتظن أنه غير مؤيد بالكتاب والسنة ، فالطريق فى هذا التسليم وعدم العمل به من غير إنكار ، إلى أن يأخذ الله بيدك إليه"[٢] .

وإلى نفس هذا المعنى يشير "ابن تيمية بقوله" "إن الكتاب والسنة ليس لأحد من أولياء الله ، ولا لغيرهم أن يخرج عنه ، ومن ظن أن لأحد من أولياء الله طريقاً إلى الله غير متابعة محمد ﷺ باطناً وظاهراً ، فلم يتابعه باطناً وظاهراً فهو كافر"[٣] .

وإلى نفس هذا المعنى يشير "الكاشانى" فى "اصطلاحاته" بقوله "كل علم ظاهر يصون العلم الباطن الذى هو لبه عن الفساد كالشريعة للطريقة ، والطريقة للحقيقة ، فإن من لم يعن حاله وطريقته بالشريعة فسد حاله وآلت طريقته هوساً وهوى ووسوسة ،

---

(١) سوف نجد "الجيلى" وهو يتحدث عن الولى ، أو الإنسان الكامل الذى له حق اللحوق بالنبى صلى الله عليه وسلم والانتساب إليه ، بكل ماهو عال ورفيع ، لكنه يظل مطالباً بالإلتزام بآداب الشريعة ، وكذلك بحكم الظاهر ، حتى فى تلك الدرجة العليا من التمكين ، فيذهب الجيلى إلى القول بضرورة أن يقف الولى بالكلام عند حد الشريعة ، ويؤدى حق العبودية بظاهره ، كما أدى حق الربوبية بباطنه .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . مطبعة الحلبى . القاهرة ١٩٨١م ط٤ جـ١ ص٨ .

(٣) إبن تيمية : الفرقان فى بيان أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . المطبعة السلفية القاهرة ١٣٩٩ هـ ط٤ . ص٥٩

ومن لم يتوسل بالطريقة إلى الحقيقة ، و لم يحفظها بها ، فسدت حقيقته ، وآلت إلى الزندقة والإلحاد"[1] .

وإذا كنا قد أشرنا فيما سبق إلى أن اعتماد الصوفية في القول بالولاية إنما هو مؤسس على الكثير من الآيات القرآنية الكريمة ، وكذلك على الأحاديث القدسية والنبوية، فإن عمدة هذه الأحاديث هو حديث الولاية ، الذى يرويه لنا "البخارى" فى صحيحه : عن "أبى هريرة" عن رسول الله ﷺ ، عن الله تعالى : من عادى لى وليا ... إلى آخره[2] ، فإن "ابن تيمية" بعد أن يروى هذا الحديث ، وبصيغ مختلفة ، نراه يقول عن هذا الحديث : وهذا أصح حديث يروى عن الأولياء[3]

ثم إن "ابن تيمية" يبين لنا كيف أن النبى ﷺ أوضح أن الله تعالى يعادى من عادى أولياءه ، حيث يكون هذا المعادى قد بارز الله محارباً ، ثم يروى لنا "ابن تيمية" حديثاً قدسياً آخر :

يقول الله تعالى ﴿**إنى لأثأر لأوليائى كما يثأر الليث الحرب**﴾[4]

وهذا معناه أن الله تعالى يأخذ ثأر هؤلاء الأولياء ممن عاداهم ، تماماً كما يأخذ الليث الحرب ثأره ، تأسيساً على أن أولياء الله هم الذين تصرفوا كما يريد الله تعالى وكما يحب : آمنوا به تعالى ووالوه ، وأحبوا ما يحب ، وأبغضوا ما يبغض ، ورضوا بما يرضى ، وسخطوا عما يسخط ، وأمروا بما يأمر ، ونهوا عما ينهى ، وأعطوا لمن يحب أن يعطى ، ومنعوا عمن يحب أن يمنع[5] .

---

(١) عبد الرزاق الكاشانى : إصطلاحات الصوفية . تحقيق د. عبد الخالق محمود عبد الخالق . دار حراء . المنيا ١٩٨٠ م . ص١٥٥

(٢) سبق أن عرضنا لهذا الحديث عند كلامنا عن مفاهيم الولاية فى القرآن الكريم ، والأحاديث القدسية والنبوية .

(٣) ابن تيمية : الفرقان فى بيان أوليان الرحمن وأولياء الشيطان . ص٥ ، ١٦ .

(٤) ابن تيمية : الفرقان فى بيان أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . ص٥ .

(٥) ابن تيمية : الفرقان فى بيان أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . ص٥

ومن هنا نجد "الجيلى" فى قوله بالولاية ، وهو يحدهـا بطاعـة ا لله ، ودوام موالاتـه تعالى بالتزام أوامره واجتناب نواهيه ، فإذا كان ولى ا لله هو الموافق المتـابع لله تعـالى فيمـا يحبه ويرضاه ، ويبغضه ويسخطه ، كان المعادى لولى ا لله تعالى معاديـاً لله نفسـه ، لقـول ا لله تعالى ﴿**لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة**﴾[١] .

ويمكننـا التـأكيد –بشـكل مـا– علـى أن الـولى مـاهو إلا الإنسـان الكـامل عنـد "الجيلى"[٢] ، كما يمكن اعتبار نظرية "الجيلـى" فـى الإنسـان الكـامل أو الـولى تـأثراً مـن جانبه بنظرية القطبية أو الحقيقة المحمدية عند "ابن عربى" و "ابن الفارض" ، ونظرية النـور المحمدى القديم عند "الحلاج" ، ونظرية المحقق عند "ابن سبعين"[٣] .

وإذا كان ا لله تعالى قد ضمن لأوليائه الكمل الحفظ والرعاية ، بل صار حقاً لهم أن يكون ا لله تعالى سمعهم الذى به يسمعون ، وبصرهم الذى به يبصرون ، ويدهم التى بهـا يبطشون ، فإن تكمل الإنسان الولى بصفات الكمال ليكون الإنسـان الكـامل ، ... هـذا كله يتطلب مروراً بمراحل معينة : بمعنى أن الإنســان الكـامل لا يرقـى إلى مرتبـة الكمـال هذه ، إلا بعد سلوك طريـق طويـل وشـاق ، يسـميه "الجيلـى" بـ "الـبرزخ" ، ولـه ثلاثـة دروب :

التحقق بأسماء وصفات معينة ... ثم.

التماس الحقائق الرحمانية ... ثم .

إدراك الحكمة من الأمور القدرية .

يقول "الجيلى" :"للإنسان الكامل ثلاثة برازخ ، وبعدها المقام المسمى الختام :

---

(١) سورة الممتحنة : آية رقم ١

(٢) نؤكد على هذا القول بعد أن نعلم أن "الجيلى" يميز بين الإنسان الكامل ، والإنسان الأكمل ، والذى هو النبى محمد صلى ا لله عليه وسلم ، وهو الحاوى لكل صفات الكمال على الحقيقة ، وليس بالإضافة .

(٣) نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه . ترجمة د. أبو العلا عفيفى . القاهرة ١٩٤٧م . ص١٥٩ ، ١٦٠ د. ابو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى . ص ٣٣ ، ٣٤ ، ٢٠٤ ، د. ابو الوفا التفتازانى ابن سبعين وفلسفته الصوفية . مواضع متفرقة .

البرزخ الأول يسمى البداية ، وهو التحقق بالأسماء والصفات .

البرزخ الثانى يسمى التوسط ، وهو فلك الرقائق الإنسانية بالحقائق الرحمانية ، فإذا استوفى هذا المشهد علم سائر المكتمات ، وإطلع على ماشاء من المغيبات .

البرزخ الثالث وهو معرفة التنوعات الحكمية فى اختراع الأمور القدرية"(١) .

بل إن الإنسان الكامل لا يقف عند هذه الحدود ، إذ لابد له من دوام واستمرار الرقى وسط طريق المعجزات والكرامات ، أو بتعبير "الجيلى" نفسه "طريق خرق العادات" حتى يصير خرق العادة لهذا الإنسان الكامل شيئاً عادياً .

يقول "الجيلى" فى ذلك : "ولا يزال الإنسان تخرق له العادات فى ملكوت القدرة ، حتى يصير له خرق العوائد عادة فى فلك الحكمة ، فحينئذ يؤذن له بإبراز القدرة فى ظاهر الأكوان ، فإذا تمكن من هذا البرزخ حلّ فى المقام المسمى بالختام ، والموصوف بالجلال والإكرام ، وليس بعد ذلك إلا الكبرياء ، وهى النهاية التى لا تدرك لها غاية ، والناس فى هذا المقام مختلفون : فكامل وأكمل ، وفاضل وأفضل"(٢) .

كما أن من ضروريات الولاية ، ليتكمل الإنسان فيصير إنساناً كاملاً ، أن يعتمد فى معارفه على الخواطر الربانية التى ترد على قلب الولى ، وهى خواطر لا سبيل إلى ردها أو إنكارها لأنها من عند الله تعالى لعباده الكمل ، فتلك الخواطر هى "ما يرد على قلبك من طريق الخاطر الربانى والملكى ، فهذا لا سبيل إلى رده ، ولا إلى إنكاره ، فإن مكالمات الحق تعالى لعباده وإخباراته مقبولة بالخاصية لا يمكن لمخلوق دفعها أبداً ، وعلامة مكالمة الحق تعالى لعباده أن يعلم السامع بالضرورة أنه كلام الله تعالى ، وأن يكون سماعه بكليته ، وأن لا يقيد بجهة دون غيرها ، ولو سمعه من جهة فإنه لا يمكنه أن يخصه بجهة دون أخرى ، ألا ترى إلى موسى عليه السلام سمع الخطاب من الشجرة ، و لم يقيد بجهة ، والشجرة جهة ، ويقرب الخاطر الملكى من الخاطر الربانى فى القبول ، ولكن ليست له تلك القوة ، إلا أنه إذا اعتبر قبل الضرورة ، وليس هذا الأمر فيما يرد من جناب الحق

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل جـ٢ ص٧٧ ، ٧٨

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص٧٨ .

على طريق المكالمة فقط ، بل تجلياته أيضاً كذلك ، فمتى تجلى شئ من أنوار الحق للعبد ، علم العبد بالضرورة من أول وهلة أنه نور الحق ، سواء كان التجلى صفاتياً أو ذاتياً ، علمياً أو عينياً ، فمتى تجلى عليك شئ ، وعلمت من أول وهلة أنه نور الحق ، أو صفته، أو ذاته ، فإن ذلك هو التجلى فافهم ، فإن هذا البحر لا ساحل له"(١) .

وإذا كان الولى هو الإنسان الكامل ، فإن الكمال المطلق لا ينسب إلا إلى النبى محمد ﷺ ، ذلك باعتباره الأكمل ، أما الأولياء الأخرون فإنهم الكمل ، أو الكاملون ، وهم ملحقون بالنبى ﷺ لحوق الكامل بالأكمل ، والفاضل بالأفضل .

وإلى هذا المعنى يشير "الجيلى" بقوله "الإنسان الكامل كلٌّ واحدٌ فى القوم الإنسانى نسخة للآخر بكماله ، لا يفقد فى أحد منهم مما فى الآخر إلا بحسب العارض ، وهم الكمل من الأنبياء ومن الأولياء وهم متفاوتون فى الكمال ، فمنهم الكامل والأكمل ، لم يتعين أحد منهم بما تعين به ﷺ فى هذا الوجود من الكمال الذى قطع له بانفراده فيه ، شهدت له بذلك أخلاقه وأحواله وأفعاله وبعض أقواله ، فهو الإنسان الكامل ، والباقون من الأنبياء والأولياء والكمل صلوات الله عليهم، ملحقون به لحوق الكامل بالأكمل ، ومنتسبون إليه انتساب الفاضل إلى الأفضل"(٢) .

وواضح أن هذا الطريق الطويل الذى ينتهى بالتكمل ، لا يحق -على وجه اليقين المطلق- إلا لمحمد ﷺ ، حيث أن لفظ "الإنسان الكامل إنما أريد به محمد ﷺ ، تأدباً بمقامه الأعلى ، ومحله الأسمى الأسنى ، وهناك تسميات هى عبارة عن إشارات وتنبيهات على مطلق مقام الإنسان الكامل لا يسوغ إضافة تلك الإشارات ولا إسناد تلك العبارات إلا لأسم محمد ﷺ ، إذ هو الإنسان الكامل بالاتفاق ، وليس لأحد من الكمل ماله من الخلق والأخلاق"(٣) .

وإذا كان التصوف على حقيقته هو الولاية لله ، وإذا كان الولى لاحقاً

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٨ ،٩ .
(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص٧١ ، ٧٢ .
(٣) المرجع السابق : جـ٢ ص٧٢ .

بالنبى ﷺ لحوق الكامل بمن هو أكمل ، والفاضل بمن هو أفضل ، فإن الكامل من الصوفية "هو العالم بالمشروع[1] والمعقول ، بشرط أن يكون فيهما نحو الصواب ، ويغلّب الأحوال على الأقوال ، ويعلم ذلك من سيرته ، وأرقى من هذا كمالاً من الصوفية ذلك الذى حصّل مقام الإسلام والإيمان والإحسان بالتجوهر ، ووجد الآنية فى خبرة ثابتة النسبية ، غير أنها تختلف فيه من جهة الشعور ، ويجب الافتقار إليها ، وأرقى من هذا الأخير من الصوفية أيضاً من حصّل مفهوم الأسماء الإلهية فى ماهيته ، وحصّل الإحاطة الوجودية ، و لم يتلاعب ضميره بوهم[2] ولا كان من وهم ، ولا فى وهم[3] .

ويمكننا القول بوجود صلات وتشابه بين مذهب الإنسان الكامل عند "الجيلى" أو عند "ابن عربى" وبين المقرب أو المحقق عند "ابن سبعين" ؛ فالإثنان : المقرب أو المحقق من ناحية ، والإنسان الكامل من ناحية ثانية لابد لهما من طريق واحد ... وهو الاتفاق مع أحكام الشريعة الإسلامية ، بل وتقديمها على علم الحقيقة ، إذ هى الأصل وغيرها فرع .

---

(١) أى أحكام الشريعة الإسلامية ، هذا ونود من جانبنا أن نشير إلى أن لفظ "الشريعة" قد ورد فى القرآن الكريم مرة واحدة فقط وذلك فى قول الله تعالى ﴿ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها﴾ [سورة الجاثية:آية رقم ١٨] ، وقد جاء هذا اللفظ كفعل أو كإشتقاق ثلاث مرات فى القرآن الكريم ، وذلك فى قول الله تعالى ﴿شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى أوحينا إليك ، وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى﴾ [سورة الشورى:آية رقم ١٣] ، وفى قوله تعالى ﴿لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً﴾ [سورة المائدة:آية رقم ٤٨] ، وفى قوله تعالى ﴿أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين مالم يأذن به الله﴾ [سورة الشورى:آية رقم ٢١] ، وأحكام الشريعة قد تصاغ من خلال لفظ أو ألفاظ لغوية مثل: الوصية ، والفريضة ، والأمر ، كقول الله تعالى ﴿يوصيكم الله فى أولادكم:للذكر مثل حظ الأنثيين﴾ [سورة النساء:آية رقم ١١] ، وقوله تعالى ﴿إنما الصدقات للفقراء ، والمساكين ، والعاملين عليها ، والمؤلفة قلوبهم ، وفى الرقاب ، والغارمين ، وفى سبيل الله ، وابن السبيل ، فريضة من الله والله عليم حكيم﴾ [سورة التوبة : آية رقم ٦٠] ، وقوله تعالى ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل﴾ [سورة النساء:آية رقم ٥٨] ، وقوله تعالى ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر ، يعظكم لعلكم تذكرون﴾ [سورة النحل: آية رقم ٩٠] .

(٢) الوهم هنا مصروف إلى التفرقة الوجودية .

(٣) الكاشانى : اصطلاحات الصوفية . ص٦٩ ، عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٧٠ ، د. أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية . ص٢٥٨، د. أحمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . ص١٨ وما بعدها .

إن على من يرغب فى التحلى بالكمال ، ليحق له اللحاق بالنبى محمد ﷺ بصفته الإنسان الأكمل أن يستقيم على الطريقة ، ويقدم فرض الشريعة على أمر الحقيقة ولا يوجد بينهما تعارضاً ولا تفريقاً ، ذلك لأن الشريعة والحقيقة لفظان مترادفان ، أو هما وجهان لعملة واحدة .

إن "من استقام فى بدايته ، وحصّلها على وجهها وظفر بشروطها فى علمه وقوله وفعله وحاله ، وفعل فيها ما ينبغى ، كما ينبغى ، على ماينبغى ، فى الوقت الذى ينبغى ، ووافق الشرع ، والمعروف ، والعادة الجميلة ، والعقل المسدد ، ومال بجملته إلى الشريعة، وبأمله إلى الحقيقة ، كان من عباد الله الصالحين ، وحقق المقصود فى القرب من ربه ، فإن الخير بيده فى طاعة رسوله وشيخه ومن يدبره ويجهزه ويزوده لله وينبهه على مصالحه ويحاسبه ويعرفه بحسناته وسيئاته ، وهذا خليق يقال له : مريد ، بل ولى"[1] .

وهذا معناه أن الإنسان الكامل لا يجد خلافاً بين ما يعتقده من علوم الحقيقة ، وبين ما يدين به من علوم الشريعة ، وهذا التوافق هو ما يدعو إليه كل المريدين ... بله الأولياء ... بله الأنبياء جميعاً عليهم السلام .

إن الولى هو من أخذ فى الترقى فى مقامات الإسلام ، ثم منازل الإيمان .

وإلى هذه القضية يشير الدكتور أحمد الجزار بقوله "إن العبد إذا ترقى من الإسلام إلى الإيمان ، ومن الإيمان إلى الإيقان ، ومن الإيقان إلى المعرفة ، ومن المعرفة إلى المحبة ، ... فقد وصل إلى المحبوب ، وذلك لا يكون إلا بفنائه عن محبة غيره تعالى ، فيكون كله لله"[2] .

ولعل هذا هو مايجب أن نفهمه من حديث "الولاية" فى قول الله تعالى فى الحديث القدسى "كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به" ففى هذا القول إشارة واضحة إلى حالة الفناء التى يعيشها الولى ، وهى حالة فناء عن غير الله ، وفيها يكون الولى فى فناء عن شهود السوى ، ... سوى الله .

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : إبن سبعين وفلسفته الصوفية . ص٢٨٦،٢٨٧ .

(٢) د. احمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . ص١٧ .

وإذا جاز لنا أن نقول بأن من معانى الولاية أن يتولى الله تعالى عبده الولى بالإلهام ، فيكون من حدود الولاية ومداخلها "خلوص محبة العبد الكامل فى إيمانه لله ، فإذا إمتلأ قلبه بمحبة الله تعالى ، وصار محبوبه لا غيره فى قلبه ، فقد استحق حينئذ ولايته من هذا الوجه ، وفى تلك الحالة تكون له المعرفة بالله منه تعالى"(١) .

وهذا هو معنى الولاية ، حيث نعلم أن من معانى الولاية أن يتولى الله عز وجل حديث العبد الولى بالإلهام(٢) .

وذلك كله مؤسس على رفض "الجيلى" أن تكون معرفة الله تعالى جهداً خالصاً من العبد ، ذلك لأن الذات الإلهية متصفة بكل وصف تتطلبه ، وهى مستحقة لكل أسماء الكمال ؛ ومعروف لنا أنه من شأن الكمال عدم الإنتهاء ،ونفى الإدراك(٣) .

ولعل هذا هو ما نفهمه من وصف "الجيلى" للذات الإلهية بأنها "غيب الغيب" ؛ وأن من أهم خصائص هذه الذات المقدسة أن لاتدرك بمفهوم العبارة ، كما أنها لا تفهم بمعلوم الإشارة(٤) ومن ثم فقد صارت هذه الذات منتفية الإدراك للأنام ، وعزيزة على أن تدركها العقول ، هذا هو مادفع "الجيلى" إلى أن ينشد شعراً صوفياً يقر فيه بتعالى الذات الإلهية عن الإدراك ، فيقول :

عزت مداركه ، غابت عوالمه	جلت مهالكه ، أصمت صوارمه
لا العين تبصره ولا الحق يحصره	لا الوصف يحضره من ذا ينادمه
كلت عبارته ضاعت إشارته	هدت عمارته قلب يصادمه(٥)

ولعل من حدود الولاية عند "عبد الكريم الجيلى" –تمهيداً للكمال المنشود– أن يحل العبد الولى فى الفناء الذى يكون له بعد السحق والمحق(٦) ، ويستتبع

---

(١) د. احمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . ص١٨ .

(٢) المرجع السابق : نفس الموضع .

(٣) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٢٢ .

(٤) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٢٢ .

(٥) المرجع السابق نفس الموضوع .

(٦) السحق : هو ذهاب تركيب العبد تحت القهر ، بمعنى غياب كثافة المادة التى تكون الجسم الإنسانى، والتى تحجب ذلك الإنسان عن رؤية الله تعالى ، بينما المحق : هو فناء وجود العبد فى ذات الحق ، كما أن المحو هو=

ذلك فناء العبد الصوفى عن نفسه لظهور عن نفسه لظهور ربه ، ثم فناؤه عن ربه لظهور سر الربوبية[1] ، ثم فناؤه عن متعلقات صفاته بتحققات ذاته .

يقول "الجيلى" فى ذلك :"إعلم أن إدراك الذات العلية هو أن تعلم بطريق الكشف الإلهى أنك إياه وهو إياك ، وأن لا اتحاد ولا حلول ، وأن العبد عبد والرب رب ، ولا يصير العبد ربا ، ولا الرب عبداً ، فإذا عرفت هذا القدر بطريق الذوق والكشف الإلهى الذى هو فوق العلم والعيان ، فلا يكون ذلك إلا بعد السحق والمحق الذاتى ، وعلامة هذا الكشف أن يفنى أولاً عن نفسه بظهور ربه ، ثم يفنى ثانياً عن ربه بظهور سر الربوبية ، ثم يفنى ثالثاً عن متعلقات صفاته بتحققات ذاته"[2] .

إن "الجيلى" ينظر إلى الولى باعتباره الإنسان الكامل ، ثم إنه يمنحه من التمكين المقام الأعلى ، ذلك المقام الذى يشترط فى الوصول إليه مداومة الولى السالك على سلوكه حتى تأخذ العناية الإلهية بيده فيكون واصلاً ، فإذا منت عليه العناية الإلهية بالاتصال ، صارت نفسه صافية ، وصارت له الوراثة ، ثم صار هذا العبد الولى يرى بنور الحق .

ونحن نعتقد من جانبنا فى تأثير الفكر المعرفى "لأفلوطين السكندرى" ، والذى يذهب إلى القول بأن المعرفة مدركة بالمشاهدة فى حال الغيبة عن النفس ، ومن ثم عن هذا العالم المحسوس ، نعتقد من جانبنا فى تأثير هذا الفكر المعرفى على أكثر من واحد من متفلسفة الصوفية فيما قالوه عن المعرفة ، كذلك يمكننا القول بأن نظرية "أفلوطين

=فناء أفعال الخلق فى أفعال الحق ، والطمس هو فناء صفات المخلوق فى صفات الخالق ، ومن هنا فالأول لا يرى فى الوجود فعلاً لشىء إلا للحق ، والثانى لا يرى لشىء صفة إلا للحق ، والثالث لا يرى وجوداً إلا للحق ، وهذا معناه أن يفنى الولى فناء تاماً فلا يبقى له شئ ، لأن المحق هو الفناء الكلى الكامل . انظر . الكاشانى : إصطلاحات الصوفية .ص٩٠ ، ١١٢ .

(١) سر الربوبية : هو توقفها على المربوب ، لكونها نسبية لابد لها من المنتسبين ، وأحد المنتسبين هو المربوب ، وليس إلا الأعيان الثابتة فى العدم ، والموقوف على المعدوم معدوم ، ولهذا قالوا بأن للربوبية سراً لوظهر لبطلت الربوبية ، وذلك لبطلان ما يتوقف عليه . انظر . الكاشانى : إصطلاحات الصوفية . ص١١٤ ، التهانوى كشاف إصطلاحات الفنون . تحقيق د. لطفى عبد البديع . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٦٩ جـ٣ ص١٦٠

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٣٤ .

السكندرى" فى الوجود قد تركت أثرها على هؤلاء الصوفية المتفلسفة القائلين بوحدة الوجود ؛ ولعل من أشهرهم : "السهروردى المقتول" ، و "محيى الدين بن عربى" ، و "إبن الفارض" ، و"ابن سبعين" ، و "الجيلى" ، ... وغيرهم[١] .

كما أننا نعتقد بتأثر "الجيلى" بالصوفى "ابن عربى" صاحب القول بوحدة الوجود.

كذلك نعتقد بتأثر "الجيلى" بالصوفى "ابن سبعين" صاحب مذهب التحقيق والمحقق أو المقرب ، فكما أننا نجد أن "ابن سبعين" يقول عن التحقيق والمحقق "هو مما لم يسمع فى عصر ، ولا قيل إنه ظهر فى دهر ، ولا مما دوّن أو علم فى فلاة أو مصر"[٢] ؛ فإننا نجد "عبد الكريم الجيلى" وهو يقول متحدثا عن الإنسان الكامل "سأنبه على أسرار لم يضعها واضع علم فى كتاب من أمر ما يتعلق بمعرفة الحق تعالى ومعرفة العالم الملكى والملكوتى"[٣] .

كذلك فإننا نجد "ابن سبعين" وهو يشترط فى وصوله المحقق أو المقرب إلى إدراك مفهوم الوحدة ، أن يسلك طريقاً طويلاً شاقاً يسميه "السفر"[٤] .

ثم إننا نجد "الجيلى" وهو يقترب من هذا التصور ، حيث نجد "المحقق" عند "ابن سبعين" و "الإنسان الكامل" عند "الجيلى" لا يصلان إلى تلك المراتب العليا ، والتى هى مراتب "الوارث" و "الولى" و "المقرب" و "المحقق" عند "ابن سبعين" ، ومرتبة "الإنسان الكامل" عند "الجيلى"[٥] ، إلا عن طريق المجاهدة الروحية ، فيما أسماه "ابن سبعين" بالسفر ، وأسماه "الجيلى" بالتجليات .

الطريق إلى الولاية :

من الضرورى بمكان الإشارة إلى أن هناك تشابهاً بين قول "إبن سبعين" بالمحقق ،

---

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى . ص٣٣ ، ٣٤ .
(٢) د. ابو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية . ص٢٥١ .
(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٧ .
(٤) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية . ص٢٥١ وما بعدها .
(٥) نود الإشارة هنا إلى أن "عبد الكريم الجيلى" كثيراً ما يستخدم اصطلاحات مثل : المقرب ، وارث النبوة ، بمفهوم الولى أو الإنسان الكامل .

وقول "الجيلى" بالإنسان الكامل ، وذلك من خلال قول كل منهما بضرورة ترقى الولى الصوفى فى ضروب من الإرتقاء الروحى فيما قال عنه "إبن سبعين" سفراً ، وقال عنه "الجيلى" تجليات ، هذا .... وإن كان "إبن سبعين" لم يتحدث عن مقامات السفر وشروطه بالطريقة التفصيلية التى نجدها عند "الجيلى"[1] .

ومما لاشك فيه أن فكرة "الجيلي" عن الولى تتشابه إلى حد كبير وكبير جداً مع فكرة القطب ، وهى كلها "تعد مقاماً من أعلى مقامات التمكين التى يمكن أن يصل إليها السالك لطريق ا لله ، إذا داوم على سلوكه حتى تدركه العناية الإلهية فيتصل بنبع الكمال، فإذا وصل الصوفى إلى هذ الدرجة العالية كانت نفسه هى النفس الكاملة ، وكان نور الحق تعالى هو العين التى يرى بها ، فينظر آنذاك بنور ا لله"[2] .

وقبل أن نتناول الطريق إلى الولاية عند "الجيلى" يجب القول بأن نظرية "الجيلى" فى الولاية تعد واحدة من نظرياته الأكثر غموضاً وتورية ، ونحن نلتمس له العذر إذ عرض كلامه فى هذه النظرية فى صورة تلميحية تتسم بالاستغلاق الشديد والرمزية الموغلة فى الغموض ، والبعد عن التصريح اكتفاء بالتلميح ، وذلك سعى من "الجيلى" لأن تكون هذه الحقائق مستورة عن عامة الناس من غير الصوفية ، نظراً لأن غير الصوفى لاقدرة له على تذوق –ومن ثم فهم– المعانى الصوفية المجردة .

وإلى هذه الجزئية يشير "القشيرى" فى رسالته بقوله "إعلم أن من المعلوم أن كل طائفة من العلماء لهم ألفاظ يستعملونها ، انفردوا بها عمن سواهم ، تواطئوا عليها لأغراض لهم فيها من تقريب الفهم على المخاطبين بها ، وتسهيل على أهل تلك الصنعة فى الوقوف على معانيها بإطلاقها ، وهذه الطائفة مستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإجماع والستر على من باينهم فى طريقتهم لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب غيرةً منهم على اسرارهم أن تشيع فى غير أهلها ، إذا ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكليف ، أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هى معان

---

(١) د. يوسف زيدان : الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى . دار النهضة العربية بيروت ١٩٨٨ م ص ١٠٨

(٢) د . يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٨٨ م ص ١٩٥ .

أودعها الله تعالى قلوب قوم ، واستخلص لحقائقها أسرار قوم"[1] .

وإذا علمنا أن الولى عند "الجيلى" هو الذى داوم على مجاهداته الروحية والذوقية انتظاراً لتجلى الله عليه -كما سنبين بعد- ؛ فإن هناك أكثر من مرحلة لهذه التجليات ، وكلها متوقفة على قدر قبول الأولياء لتجليات الله تعالى فى الكون بأسره ، كما أن هذه التجليات متوقفة على قدر إخلاص الولى وقربه من طاعة ربه ، وامتثاله لأوامره .

وفى حديثه عن طريق الولاية ، ومقامات الأولياء ، نجد "الجيلى" وهو يتكلم عن "الخواص" من العباد وهم -كما يسميهم هو- أهل الغيب[2] ، وهؤلاء هم صنف من الأولياء جعلوا شغلهم الشاغل ، وجعلوا همهم الأكبر الذات الإلهية ، ومن ثم فقد صاروا أهل الله المصطفين ، والجديرين بالقرب من الله تعالى ، وهم أهل الغيب "لأنهم غابوا عن الإنشغال بتحصيل الأسباب الدنيوية وسقط متاعها ، وغابوا فى بحار أنوار التجلى الإلهى الذى ملك عليهم قلوبهم ، وغابوا أيضاً عن ذواتهم بتعلقهم بذاته تعالى ، ومشاهدة آثار جماله وكما له فى الوجود"[3] .

ولما كانت الذات الإلهية مستحيلة على الإدراك لكونها "غيب الغيب"[4] وتلك الإستحالة لاينقضها الإدراك البشرى للأسماء والصفات ، ولاينقضها التعويل على الإدراك العقلى والاعتماد عليه ، ولاينقضها القياس أو الاستدلال بالأسماء والصفات ، ولاينقضها فناء الولى لحظاتٍ عمن سوى هذه الذات المقدسة ، .... لما كان كل ذلك كذلك ، صار السبيل الوحيد إلى الدخول إلى عالم الذات الإلهية هو تجلى الله تعالى بذاته على عبده ومصطفاه ، وهو الولى السالك الذى قطع كل مابينه وبين العالمين ، وأخلى قلبه وعقله لله وحده ، وممن ثم تصبح معرفة الذات الإلهية هبة من الذات الإلهية نفسها .

ويشير "الجيلى" إلى هذه الجزئية بقوله "إعلم ذات الله سبحانه وتعالى عبارة عن نفسه التى هو بها موجود ، لأنه قائم بنفسه ، وهو الشئ الذى استحق الأسماء والصفات

---

(١) القشيرى : الرسالة القشيرية . ص ٥٢ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص ٥٨ .

(٣) د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

(٤) د . يوسف زيدان : الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى . ص٧٢ .

بهويته ، فيتصور بكل صورة يقتضيها منه كل معنى فيه : أعنى اتصف بكل وصف يطلبه كل نعت ، واستحق لوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال ، ومن جملة الكمالات عدم الإنتهاء ، ونفى الإدراك ، فحكم بأنها لاتدرك ، وأنها مدركة لاستحالة الجهل عليه"[1] .

وواضح هنا أن الذات الإلهية عزيزة على الإدراك نظراً لاتصافها بكل جمال وكمال، مما يستلزم عدم الإدراك ، نظراً لأنه من شأن الكمال عدم الإنتهاء ، ومن شأن عدم الإنتهاء عدم الإدراك ، لأن فى الإدراك إحاطة ، والإحاطة تستلزم الإنتهاء ، لكن الذات الإلهية –مع ذلك كله– مدركة له تعالى ، لأن عدم الإدراك –هنا– جهل ، وحاشاه ربنا عن ذلك .

ثم يقول "الجيلى" : "وفى هذا المعنى قلت فى قصيدة :

أحطت خبراً مجملاً ومفصلاً	بجميع ذاتك ياجميع صفاته
أم جل وجهُك أن يحاط بكنهه	فأحتطه أن لايحاط بذاته
حاشاك من غاى وحاشاه إن تكن	بك جاهلاً .. ويلاه من حيراته[2]

ثم يقول "وإعلم أن ذات الله تعالى غيب الأحدية التى كل العبارات واقعة عليها من وجه غير مستوفية لمعناها من وجوه كثيرة ، فهى لاتدرك بمفهوم عبارة ، ولاتفهم بمعلوم إشارة ، لأن الشئ إنما يفهم بما يناسبه فيطابقه ، أو بما ينافيه فيضاده ، وليس لذاته فى الوجود مناسب ولامطابق ولامناف ولامضاد"[3] .

إذن ... لم يبق لإدراك الذات الإلهية المقدسة من سبيل سوى أن يتجلى الله تعالى بذاته على عبده الولى من فيض كرمه فيعرفه العبد كرماً من الله ، ومن ثم تكون معرفة العبد لله بالله .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص ٢١ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص ٢٢ .

(٣) المرجع السابق : نفس الموضع .

ويبين لنا "الجيلى" أن أول هذه التجليات التى يمن الله تعالى بها على عبده الولى ، هو تجلى الله تعالى بأفعاله .

التجلى الأول : تجلى الأفعال :

يجب أن نعلم أن لتجلى الله على عباده الأولياء ، أو أهل الغيب ، مراتب ، وأول هذه المراتب مرتبة تجلى الله تعالى بأفعاله ، وكلام "الجيلى" فى هذا التجلى مؤسس –فى المقام الأول– على فهمه الدقيق لحديث الولاية ، والذى يقول الله تعالى فيه "مازال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإن أحببته كنت عينه التى يرى بها ، وقدمه التى يمشى بها ، ويصبح عبداً ربانيا يقول للشئ كن فيكون ؛ فمن هذا الحديث القدسى الشريف يتكلم "الجيلى" عن مرتبه تجلى الله تعالى على عباده الأولياء بالأفعال ، وفى هذا التجلى نجد أن العبد لايكون له فى هذه المرتبة أى شئ ، إلا مجرد قبوله لهذه التجليات ، وذلك من حيث كونه "ذاتاً صرفاً" تقبل الإنطباع بكل مايشاهده العبد الولى من تجليات الله تعالى عليه ، تلك التجليات التى يظهر بها الله تعالى على من يشاء من عباده .

ويشير "الجيلى" إلى هذا التجلى بقوله "تجلى الحق سبحانه وتعالى فى أفعاله ، عبارة عن مشهد يرى فيه العبد جريان القدرة فى الأشياء ، فيشهده سبحانه وتعالى محركها ومسكنها بنفى الفعل عن العبد ، وإثباته للحق ، والعبد فى هذا المشهد مسلوب الحول والقوة والإرادة"(١) .

ورغم أن هذه المرتبة هى أول مراتب التجليات الإلهية على العبد الولى السالك ، إلا أننا نجد فى داخل هذه المرتبه مراتب عليا ، ومراتب دنيا ، فالعبد الذى يكون فى هذه المرتبة مسلوب الحول والقوة والإرادة ، يكون فى أعلى مشاهد تجلى هذه المرتبة من التجليات الإلهية .

والعبد الذى يكون فى هذه المرتبة شاهداً لفعل الله تعالى به فى الطاعات ، وغير شاهد لجريان القدرة الإلهية به فى المعاصى ، يكون ضعيفاً ، وفى أقل مراتب تجلى الفعل الإلهى عليه .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص ٥٦ .

ويقول "الجيلى" عن هذه الجزئية "الناس فى هذا المشهد أنواع :

فمنهم من يشهده الحق إرادته أولاً ، ثم يشهده الفعل ثانياً ، فيكون العبد فى هذا المشهد مسلوب الحول والفعل والإرادة ، وهو أعلى مشاهد تجليات الأفعال"(١) .

ثم يقول "ومنهم من يشهد فعل الله تعالى به فى الطاعات ، ولا يشهد جريان القدرة به فى المعاصى ، فهو مع الله تعالى من حيث تجلى أفعاله فى الطاعات ، وإنما حجب الله تعالى عنه فعله به فى المعاصى رحمة به لئلا تقع منه المعصية ، وذلك دليل ضعفه"(٢) .

وفى هذا التجلى نجد "الجيلى" يطالب العبد الولى السالك بضرورة أن يظل ملتزماً بالسنة ، وبظاهر أحكام الشريعة ، يقيناً منه بأن الصوفى الحق هو من التزم بالأصول الصحيحة فى التوحيد ، واتبع التنزيل ، وبقى – بالإضافة إلى ذلك كله – على متابعة رسول الله ﷺ ، وذلك فى أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه(٣)

وقد نعلم أن دافع "الجيلى" فى هذا الأمر إنما هو التشديد على عدم قبول مدعى التجلى ، إذا كان فى مظهره ما يخالف الكتاب والسنة .

يقول "الجيلى" فى ذلك "ومنهم من يشهده الحق إرادته ، لكن يشهده تصرفاته فى المخلوقات ، وجريانها تحت سلطان قدرته ، ومنهم من يرى الأمر عند صدور الفعل من المخلوق ، لكن صاحب هذا المشهد إذا كان شهوده هذا فى غيره فإنه مسلّم له ، وأما إذا كان شهوده هذا فى نفسه فإنه لا يسلم له ذلك ، إلا فيما وافق ظاهر السنة و إلا فلا يسلم له ؛ بخلاف من أشهده الحق إرادته أولاً ثم شهد تصرف الحق به قبل صدور الفعل فيه وعنده وبعده ، فإننا نسلم له مشهده ونطالبه نحن بظاهر الشريعة"(٤) .

ونحن نعتقد من جانبنا أن هذا النص يقوم دليلاً قوياً على مدى تحرى "الجيلى" التمسك بظاهر أحكام الشريعة ، حتى لا يغتر الولى فيلبس عليه الشيطان بعض مواقفه .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٥٦ .

(٢) المرجع السابق : جـ١ ص٥٧ .

(٣) القشيرى: الرسالة القشيرية .ص٥ وما بعدها .

(٤) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٥٦

ويبين لنا "الجيلى" السبب الكامن وراء مطالبته من لا تظهر له تجليات الأفعال إلا بعد وقوع الفعل ، ... بأنه احتياط حتى لا يفعل عبد معصية ما ، ثم يدعى بعد وقوعها منه ، أنها كانت من الله ، نافياً عن نفسه المعصية ومسئوليته عنها ، وهذا الفعل –من العبد– عند "الجيلى" افتراء ، بل هو أشبه ما يكون بمذهب الجبرية[1] ، ظناً من جانبهم أن الله تعالى يفعل أفعالهم على الحقيقة[2] .

يقول "الجيلى" : وفائدة قولى نسلم له مشهده ، ولا نسلم للأول الذى يشهد جريان القدرة بعد صدور الفعل ، على أنا لا نسلم لأحد منهما أن يحتج بالقدرة فيما يخالف الأمر والنهى ، بل يلزمهما حكم ظاهر الأمر ، فنقيم الحد على من ظهر منه ما يوجب الحد فى حكم الشرع ، وذلك لما يلزمنا من حكم الله تعالى لأنه فعل ما يلزمه من حكم الله ، وهو ما اقتضى شهود المظهر الذى فيه فنجريه على ما اقتضاه ذلك التجلى ، وهو آداء حق الله تعالى عليه ، وبقى علينا آداء حق الله تعالى علينا فيما أمرنا بأن نحد من عصاه بالحد الذى أقامه سبحانه وتعالى فى كتابه"[3] .

ثم يقول "وفائدة قولى نسلم له مشهده راجعة إليه فيما بينه وبين نفسه تقريراً لمشهده ، وقولى فى الذى لا يشهد جريان القدرة إلا بعد صدور الفعل ، لا نسلم له إلا فى غيره ، ولا نسلم له فى نفسه إلا فيما وافق الكتاب والسنة لئلا يقبل من نفسه ذلك ، لأن الزنديق أيضاً يفعل المعصية ، وبعد صدور الفعل منه يقول : كان بإرادة الله تعالى ، وقدرته ، وفعله ، و لم يكن لى فيه شئ"[4] .

---

(١) الجبر : هو نفى الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الله تعالى ، هذا ويفترق الجبريون فرقاً ، فمنهم الجبرية الخالصة ، وهى التى لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً ، ومنهم الجبرية المتوسطة وهى التى تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً ، ومن أثبت للقدرة الحادثة أثراً فى الفعل تحت مقولة الكسب فلا يعد جبرياً خالصاً ... انظر فى تفصيل ذلك . الشهرستانى : الملل والنحل. تحقيق محمد سيد كيلانى . مطبعة الحلبى . القاهرة ١٩٧٦م جـ١ ص٨٥ ، د. مراد وهبة: المعجم الفلسفى . دار الثقافة الجديدة . القاهرة ١٩٧٩م ط٣ ص١٤١ ،١٤٢ .

(٢) د. يوسف زيدان : الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى . ص٧٣ .

(٣) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٥٧ .

(٤) المرجع السابق : نفس الموضع ، د. يوسف زيدان : الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى . ص٧٣ .

وحال الولى السالك فى هذا التجلى أن تنتفى إرادته وحوله وقوته ، وكل ما يأتيه من أفعال لا يشعر بها ، وليس له إرادة فيها .

يقول "الجيلى" فى ذلك "ومن جملة ما يقتضيه مشهدهم ، أن أحدهم يأكل معك ، ويحلف أنه ما أكل ، ويشرب ويحلف أنه ما شرب ، ثم يحلف أنه ما حلف ، وهو عند الله برٌّ صدوق ، وهى نكتة لا يفهمها إلا من ذاق هذا المشهد ووقع فيه وقوعاً عينياً"[1] .

ويقول "الجيلى" فى قصيدته "النادرات العينية" :

فلاحظت فى فعلى قضاء مرادها	وأبصرت صنعى أنها هى صانع
فسلمت نفسى حيث أسلمنى القضا	ومالى مع فعل الحبيب تنازع
فطوراً ترانى فى المساجد عاكفاً	وإنى طوراً فى الكنائس راتع
أرانى كالآلات وهو محركى	أنا قلم والأقدار أصابع[2]

هذا ... ويقاس إيمان العبد الولى وقوة ولائه بمدى تجلى الله تعالى عليه بأفعاله ، حتى ليشهد هذا الولى فعل الله به فى المعصية تماماً كما شهد فعله تعالى به فى الطاعة تماماً بتمام .

وما نريد توضيحه هنا ، أنه من الخطأ الظن بأن الله تعالى يفعل المعصية ويجريها على يد الولى ، لكن مقصود كلام "الجيلى" هنا بتجلى الله تعالى للولى فى المعصية كتجليه تعالى له فى الطاعة ... أن الأفعال الإلهية قد تعتبر من حيث الظاهر من المعاصى ، لكن صاحب الكشف يرى حقيقتها حكمة إلهية يقوم العبد بتنفيذها ، ولنا فى قصة لقاء "موسى" عليه السلام بالعبد الصالح "الخضر"[3] دليل على نفاذ بصيرة أهل الكشف

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٥٧ .

(٢) عبد الكريم الجيلى: قصيدة النادرات العينية . تحقيق د. يوسف زيدان . دار الجيل . بيروت ١٩٨٨م .

(٣) أورد القرآن الكريم هذه الواقعة فى سورة الكهف آية رقم٦٠ :٨٢ ، ومما تجب الإشارة إليه هنا أن الخضر عليه السلام قد فهم المقاصد البعيدة للأفعال ، معتمداً على البصيرة سالكاً طريق التأويل ، وهو صرف القول عن معناه الظاهر إلى معناه الخفى الباطن ، وقد اتضح أن تأويل الخضر عليه السلام لهذه الوقائع أنما كان شرحا لدلالة الأحداث والوقائع من خلال بيان عللها وأسبابها البعيدة غير المنظورة انظر فى تفصيل ذلك=

بالتحلى عليهم ، فعلى حين نجد "موسى" عليه السلام يعترض على خرق السفينة على يدى العبد الصالح "الخضر" ، ويعترض على قتل العبد الصالح "الخضر" للغلام ، ويعترض على قيام العبد الصالح "الخضر" ببناء الجدار الذى أوشك على الانهيار ، دون المطالبة – مطالبة أهل القرية الموجود بها الجدار – بأجر ، ذلك على الرغم من أن أهل القرية كانوا أهل بخل وشح ، حتى أنهم لم يضيفوهما ، ولم يطعموهما – "موسى" و "الخضر" – رغم أنهما كانا جائعين ، لكن العبد الصالح "الخضر" راح يبين لنا – و "لموسى" –عليه السلام– حقائق كشفية كانت غائبة عن "موسى" –عليه السلام– وهو نبى مرسل ، بل وواحد من أولى العزم – عليهم جميعاً الصلاة والسلام .

لقد بيّن "الخضر" عليه السلام "لموسى" –عليه الصلاة والسلام– الحكمة الإلهية من هذه الأفعال التى أتاها ورفضها "موسى" عليه السلام :

فالسفينة التى خرقها كانت لمساكين وكانوا يستخدمونها فى التكسّب وطلب الرزق ، وقد كان هناك ملك ظالم يغتصب كل سفن البحر ليزيد بها سفن أسطوله البحرى ، حتى إذا وجد الملك هذه السفينة معيبة – للخروق التى بها – تركها ، ومن ثم يقوم أصحاب السفينة –مساكين البحر– بإصلاحها واستخدامها مرة أخرى فى طلب الرزق .

وقتل الغلام ... إنما تم إنقاذاً لوالديه حيث أنه كان سينشأ كافراً يضيّق عليهما– وهما مؤمنان صالحان– الحياة ويكدر لهما العيش ، ومن ثم فإن قتل هذا الغلام خير لهذين الأبوين المؤمنين الصالحين .

والجدار الذى أقامه العبد الصالح "الخضر" كان لصغيرين يتيمين إبنى رجل صالح إدخره لهما دساً تحت هذا الجدار حتى إذا كبرا وبلغا أشدهما أخذاه ، تنفيذاً لوصية أبيهما الصالح ، ومن ثم فقد كان بناء الجدار إطالة لعمره حتى لا ينهار فلا ينكشف الكنز المخبوء تحته ، ويظل هذا الجدار قائماً فى موضعه ستراً على كنز اليتيمين ، وانتظاراً

=الزركشى: البرهان فى علوم القرآن . مكتبة دار التراث . القاهرة ١٩٨٤م ط٢ مج٣ ص١٤٨ ، السيد يعقوب بكر : نصوص فى فقه اللغة العربية . دار النهضة للطباعة والنشر . بيروت ١٩٧١م جـ٢ ص١٢١ .

لبلوغهما سن القوة والبأس ، فلا يكون هناك -من ثم- خوف من هدم الجدار[١]

ولعل هذه القصة تبين لنا ضرورة ترك الغيب لله تعالى وحده ، فهو الذى يدبر الأمر كله بحكمته ووفق علمه الشامل الذى يقصر عنه البشر الواقفون وراء الأستار ، تلك التى تمثل حجاباً كثيفاً أمامهم فلا تكشف لهم عما وراءها من الأسرار إلا بمقدار .

كما أن من فوائد هذه القصة -إضافة إلى ماسبق- أن لا يعجب المرء بعلمه ، ولا يبادر إلى إنكار الشئ الذى لا يستحسنه ، فلعل فيه سراً لا يعرفه ، وعلى المرء أن يداوم على التعلم مع مراعاة الفطنة فى المقال ، وعليه -كذلك- العفو عمن لا يدرى حتى يتحقق إصراره على عدم الدراية فيهاجر عنه .

ومقام "الخضر" هنا ، أشبه بمقام الأقوياء من الأولياء الذين يشهدون تجليات الطاعة والمعصية ... تارة وتارة أخرى[٢] .

يقول "الجيلى" لو قوى الولى لشهد فعل الله تعالى به فى المعاصى ، كما شهده فى الطاعة ، ويحفظ عليه ظاهر شرعه"[٣] .

كما أن هناك من العباد من يبقى مقيداً فى المعصية بعد أن يحتجب الله تعالى عنه ، وهو فيها ... فيبقى فى المعصية ويدوم بقاؤه فيها .

وإلى هذا الموقف يقول "الجيلى" : ورجل استدرك إلى أن تمكن من المعاصى فاحتجب الحق عنه وبقى فيها ودامت عليه[٤] .

ثم يبين لنا "الجيلى" خطورة هذا الموقف بقوله "نعوذ بالله من ذلك"[٥] .

---

(١) انظر فى تفصيل هذه القصة التى وردت فى القرآن الكريم فى سورة الكهف ، الحافظ بن كثير: تفسير القرآن العظيم . طبعة دار الشعب -القاهرة- مجلد ٥ ص١٧٠-١٨٥ ، ناصر الدين البيضاوى : أنوار التنزيل وأسرار التأويل . مطبعة الحلبى . القاهرة ١٩٦٨م ط٢ جـ٢ ص١٨: ٢٣ ، سيد قطب : فى ظلال القرآن . دار الشروق . القاهرة ١٩٨٨م ط٧ جـ٤ ص٢٢٧٦ : ٢٢٨٢ .

(٢) د. يوسف زيدان : الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى . ص٧٤.

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل .جـ١ ص٥٧ .

(٤) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٥٨ .

(٥) المرجع السابق : نفس الموضع .

وعلى كل ... فإن أصحاب هذا التجلى يعتبرون -عند عبد الكريم الجيلى- فى درجة أقل من درجة تجلى الأسماء ، تأسيساً على قول "الجيلى" : واعلم أن أهل هذا التجلى المذكور وإن عظم مقامهم وجلّ مرامهم ، فإنهم محجوبون عن حقيقة الأمر ، ولقد فاتهم من الحق أكثر مما نالهم ، فتجلى الحق فى أفعاله حجاب عن تجلياته فى أسمائه وصفاته"[1] .

... ...

التجلى الثانى : تجلى الأسماء :

إذا كان الولى فى موقف تجلى الله تعالى عليه بأفعاله يفوته من الحق أكثر مما يناله - كقول "الجيلى" - فإن عليه أن يكون مستعداً لتجلٍ أعلى وأشمل من هذا التجلى ، وهذا التجلى الجديد هو : تجلى الله تعالى فى أسمائه ، وصفاته .

وهذا الموقف لا يصل إليه العبد الولى إلا بعد مروره بموقف تجلى الأفعال الإلهية ، فهذا لاحق وذلك سابق .

وتجلى الله تعالى على العبد الولى فى إسم من أسمائه يصحبه ما يعرف عند الصوفية بالاصطلام ، وهو وقوع العبد تحت أنوار ذلك الإسم الإلهى ، الذى يتجلى الله فيه للولى[2] .

ويشير "الجيلى" إلى هذا الموقف بقوله "إذا تجلى الله تعالى على عبد من عبيده فى اسم من أسمائه ، اصطلم العبد تحت أنوار ذلك الإسم فمتى ناديت الحق بذلك الإسم أجابك العبد لوقوع ذلك الإسم عليه"[3] .

وواضح أن الذى يحدث فى هذا التجلى ، أن الولى يغلب عليه الوله والهيمان فى هذا المقام ، فإذا نادى أحدٌ الله تعالى بالإسم الذى تجلى به على العبد ، يجيب هذا العبد

---

(١) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٥٨ .

(٢) الاصطلام مصطلح صوفى يستخدمه المتصوفة بمعنى الوله الغالب على القلب ، وهو قريب من الهيمان . انظر فى تفصيل ذلك . الكاشانى : اصطلاحات الصوفية ص٤٧ ، التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون جـ٤ ص٢٦٨ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٥٩ .

من ينادى ، وذلك حادث لوقوع هذا العبد وهيامه واصطلامه تحت أنوار ذلك الإسم .

وما نريد توضيحه هنا أن العبد فى هذا المقام لا يدعى الألوهية ، إنما هو من فرط محبة وشدة هيام فقط[1] .

وأول الأسماء الإلهية التى يتجلى الله تعالى فيها على العبد الولى فى هذه المرتبة ، إسمه تعالى "الموجود" فيصير هذا الإسم الإلهى للعبد كما هو صائر لله تعالى ، ويظل العبد وقتها فى حالة فناء تام ، نظراً لوقوعه تحت تجلى إسم الله تعالى "الموجود" ، وهو – وحده تعالى– الموجود الحقيقى ، وغيره موجود بالإضافة ، أو موجود بغيره .

ووفق هذا التجلى ، ينعدم وجود العبد الإنسانى الموقوت ، ويظل العبد فانياً فى وجود الله تعالى والذى هو الوجود الحقيقى وبالأصالة .

وفى هذا المقام يقول العبد : أنا موجود ، وذلك لما يظهر الوجود فى العبد ، وهذا الوجود هو الوجود الحقيقى المطلق ، وليس الوجود الإضافى ولا النسبى ، فهذا الوجود الأخير إنما هو وجود يصاحبه عدم أو كون وفساد ، وذلك لما صاحبه الحدوث ، إذ كل حادث بالضرورة معدوم .

إن هذا معناه "أن يكون للعبد وجود محض ، فقد تلاشى وجود العبد ، أو الوجود الفانى ، وظل تحت أنوار الوجود الحقيقى"[2] .

ويشير "الجيلى" إلى هذا الموقف بقوله"أول مشهد من تجليات الأسماء ، أن يتجلى الله لعبده فى إسمه "الموجود" ، فيطلق هذا الإسم على العبد"[3] .

ثم إن هذا العبد الولى يظل يرقى تحت أنوار هذه التجليات المقدسة ويقوى ، ثم يتجلى الله تعالى له فى بقية أسمائه الإلهية : الرحمن ، والرب ، والملك ، والعليم ، والقادر.

---

(١) د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . ص٢٠١ .

(٢) د. يوسف زيدان : الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى . ص٧٥ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٥٩ .

وعن هذه المراتب يشير "الجيلى" بقوله "فإن ارتقى العبد وقواه الله وأبقاه بعد فنائه، كان الله مجيباً لمن دعا هذا العبد فإن قلت : يا محمد ، أجابك الله : لبيك وسعديك ، ثم إذا قوى العبد فى الترقى ، تجلى الله فى إسمه الرحمن ، ثم فى إسمه الرب ، ثم فى إسمه الملك ، ثم فى اسمه العليم ، ثم فى إسمه القادر"[1] .

ويبين لنا "الجيلى" أن عملية الترقى هذه تزيد العبد عزة وجلالاً ، ذلك لأنه يرقى من إسم عزيز ، إلى إسم أعز مما قبله فى الترتيب .

يقول "الجيلى" : كلما تجلى الله فى إسم من هؤلاء الأسماء المذكورة ، فإنه أعز مما قبله فى الترتيب ، وذلك لأن تجلى الحق فى التفصيل أعز من تجليه فى الإجمال ، فظهوره لعبده فى إسمه الرحمن تفصيل لإجمال ظهر به عليه فى إسمه الله ، وظهوره لعبده فى إسمه الرب تفصيل لإجمال ظهر به عليه فى إسمه الرحمن ، وظهوره فى إسمه الملك تفصيل لإجمال ظهر به عليه فى إسمه الرب ، وظهوره فى إسمه العليم والقادر تفصيل لإجمال ظهر به عليه فى إسمه الملك"[2] .

واستمرار التجليات الإلهية على العبد الولى إنما هى أمور تؤهله لأن ينتقل من هذه التجليات الإسمية إلى حقيقتها الإلهية الذاتية ، فتطلب العبد -حينئذ- جميع الأسماء الإلهية ، فيصبح حال العبد بنشد :

خبتنى فكانت فىّ عنى نيابة	أجل عوضاً بل عين ما أنا واقع
فكنت أنا هى ، وهى كانت أنا وما	لها فى وجود مفرد من ينازع
بقيت بها فيها ولا تاء بيننا	وحالى بها ماض كذا ومضارع
ولكن رفعت النفس فارتفع الحجا	ونبهت من نومى فما أنا ضاجع
وشاهدتنى حقاً بعين حقيقتى	فلى فى جبين الحسن تلك الطلائع
جلوت جمالى فاجتليت مرائيا	ليطبع فيها الكمال مطابع
فأوصافها وصفى وذاتى ذاتها	وأخلاقها لى فى الجمال مطالع

---

(١) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل جـ١ ص٥٩ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١. ص٥٩ .

وإسمى حقاً إسمها وإسم ذاتها ... لى إسم ولى تلك النعوت توابع[١]

وأيضاً :

ينادى المنادى بإسمه فأجيبه ... وأدعى فليلى عن ندائى تجيب

وما ذاك إلا أننا روح واحد ... تداولنا جسمان وهو عجيب

كشخص له إسمان والذات واحد ... بأىّ تنادى الذات منه تصيب

فدائى لها ذات وإسمى إسمها ... وحالى بها فى الاتحاد غريب

ولسنا على التحقيق ذاتى لواحد ... ولكنه نفس المحب حبيب[٢]

والأولياء فى مرتبة تجلى الأسماء أنواع :

فمنهم من تجلى الحق عليه من حيث إسمه القديم ، وكان طريقه إلى هذا التجلى أن كشف له الحق عن كونه موجوداً فى علمه[٣] قبل أن يخلق الخلق ، إذ كان موجوداً فى علمه بوجود علمه ، وعلمه موجودبوجوده سبحانه ، فهوم قديم ، والعلم قديم ، والمعلوم من العلم لاحق بالعلم فهو قديم[٤] ذلك لأن العلم لا يكون علماً إلا إذا كان له معلوم ، فالمعلوم هو الذى أعطى العالم إسم العالمية ، فلزم من هذا الاعتبار قدم الموجودات فى العلم الإلهى قدماً ذهنياً تصورياً ، فمرجع هذا العبد إلى الحق سبحانه وتعالى من حيث إسمه القديم ، فعندما تجلى له من ذاته القدم الإلهى اضمحل حدثه ، فبقى قديماً با لله تعالى ، فانياً عن حدثه .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الآواخر والأوائل . جـ١ ص٦١ .

(٢) المرجع السابق : جـ١ ص٥٩ .

(٣) د.سعيد مراد : ابن متويه وآراؤه الكلامية والفلسفية . مخطوط دكتوراه بآداب الزقازيق ١٩٨٦م ص٢٧٦ وما بعدها ، هذا وقد عالجنا هذه الإشكالية -على مستوى علم الكلام- بإستفاضة فى أطروحتنا للدكتوراه . انظر فى ذلك . د.سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابورى وآراؤه الكلامية والفلسفية . مخطوط دكتوراه بآداب الزقازيق ١٩٩٠م ص٣٣٢ : ٣٤٥ .

(٤) لسنا نريد الاستفاضة هنا فى مناقشة هذه الإشكالية -إشكالية القدم- فقد سبق وتعرضنا لها بشكل مؤطر ومحدد فى رسالتنا للدكتوراه : ابو رشيد النيسابورى وآراؤه الكلامية والفلسفية . مواضع مختلفة ، هذا ونحن نأمل أن نقوم بمناقشتها بتوسع أكبر فى مؤلف لنا ندعو ا لله تعالى أن يصدر قريباً .

ومنهم من تجلى له من حيث إسمه الحق ، وكان طريقه إلى هذا التجلى بأن كشف له الحق سبحانه وتعالى عن سر حقيقته المشار إليها بقوله تعالى **﴿ماخلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾**(١) .

وعندما تجلت للعبد الولى الذات المقدسة من حيث اسمه تعالى "الحق" صار العبد فانياً ، وصار فانياً منه الخلق ، وبقى مقدس الذات منزّه الصفات .

ومنهم من تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه "الواحد" وكان طريقه إلى هذا التجلى بأن كشف له الحق عن محتد العالم وبروزه من ذاته سبحانه وتعالى كبروز الموج من البحر ؛ فشهد ظهوره سبحانه وتعالى فى تعدد مخلوقاته بحكم واحديته ، فعند ذلك اندك جبله ، وصعق كليمه ، فذهبت كثرته فى وحدة الواحد سبحانه وتعالى ، وكانت المخلوقات كأن لم تكن ، وبقى الحق كأن لم يزل .

ومنهم من تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه "القدوس" ، وكان طريقه إلى هذا التجلى بأن كشف له الحق عن سر قوله تعالى **﴿ونفخت فيه من روحى﴾**(٢) .

فأعلمه أن روحه نفسه لا غيره ، وروح الله -تعالى- مقدسة منزهة ، فعند ذلك تجلى له الحق سبحانه وتعالى فى إسمه "القدوس" ، ففنى من هذا العبد نقائض الأكوان ، وبقى بالله تعالى منزهاً عن وصف الحدثان .

ومنهم من تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث إسمه "الظاهر" ، فكشف له عن سر ظهور النور الإلهى فى كثائف المحدثات ليكون طريقاً إلى معرفة أن الله تعالى هو الظاهر ، فعند ذلك تجلى له بأنه هو الظاهر ، فبطن العبد ببطون فناء الخلق فى ظهور وجود الحق .

ومنهم من تجلى له الحق سبحانه وتعالى من حيث اسمه "الباطن" ، وكان طريقه بأن كشف له عن قيام الأشياء بالله ليعلم أنه باطنها ، فعندما تجلت له ذاته من حيث إسمه

---

(١) سورة الروم : آية رقم ٨ .
(٢) سورة الحجر : آية رقم ٢٩ .

"الباطن" طمس ظهوره بنور الحق ، وكان الحق له باطناً ، وكان هو للحق ظاهراً[١] .

وأعلى مرتبة فى تجلى الأسماء هى تجليه سبحانه وتعالى باسمه "الله" فيهيم العبد فى بحار هذا الإسم ، ويمحى إسم العبد ولا يبقى –من ثم– سوى إسم الله .

وفى هذا المقام ينشد لسان حال الولى :

فما ثم غير الله فى الورى   وما ثم مسموع ولا ثم سامع[٢]

وفى ذلك يقول "الجيلى" :أعلى التجليات تجليه فى إسمه "الله" فيصطلم العبد لهذا التجلى ويندك جبله ، فيناديه الحق على طور حقيقته : إنه أنا الله ، هنالك يمحو الله إسم العبد ويبقى له إسم الله"[٣] .

إن الحاصل فى هذه المرتبة أن الله تعالى هو الذى يكون مجيباً لمن دعا العبد الولى .

وإلى هذا الأمر جاء قول "الجيلى":

تجيب إذا نوديت بإسمى وإننى   مجيب إذا ناديتها لك فازع[٤]

وذلك المقام هو مقام "الفناء" ذلك الفناء الصوفى فى الله تعالى ، بمعنى فناء العبد الولى عن كل ماعدا الله تعالى ، فيعود العبد لا يشعر بما ولا بمن سواه تعالى ، ثم يرتفع به المقام حتى يصل إلى فناء الفناء ، حيث يفنى حتى عن شعوره بأنه قد فنى عمن سوى الله تعالى ، ويلى هذا المقام ... مقام البقاء[٥]

ومنتهى التجلى فى هذه المرتبة أن يتجلى الله تعالى على عبده الولى السالك العارج بالذوق فى مضمار الكمال ، ثم إن التجلى هنا يكون بإسم الله تعالى "القيوم" ، تأهيلاً للعبد أن ينتقل إلى مرتبة تجلى الصفات ، بعد أن كان فى مرتبة تجلى الأسماء .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٦٠ ، ٦١ .
(٢) د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . ص٢٠٢ .
(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٥٩ .
(٤) عبد الكريم الجيلى : قصيدة النادرات العينية .
(٥) لبيان مفهوم المصطلحين : الفناء والبقاء ، انظر . القشيرى : الرسالة القشيرية .ص٦١ ، ٦٢ ، وكذلك كتاب أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى . ص١٠٩:١١٢ .

يقول "الجيلى" فى ذلك : فإذا قواه الله وتجلى له الحق فى إسمه "القيوم" انتقل من تجليات الأسماء إلى تجليات الصفات[1] .

... ...

التجلى الثالث : تجلى الصفات:

بعد انتقال العبد فى معارج الكمال الذوقى من تجلى الأفعال إلى تجلى الأسماء ، يصير هذا العبد مستحقاً لتجلى الصفات وأهلاً لها ، وما أن يتجلى الله تعالى على العبد الولى بصفة من صفاته الإلهية إلا ويصبح هذا العبد موصوفاً بهذه الصفة ، وهنا نجد العبد الولى مسلوب الذات ، وقد أحل الله تعالى محلها "لطيفة" منه تعالى ، بديلاً وعوضاً عن ذلك العبد الفانى الذى سلبه الحق تعالى وجوده وهو وجود غير حقيقى ، بل وجود بالإضافة .

ويشير "الجيلى" إلى هذا المقام بقولة : إذا تجلت ذات الحق سبحانه وتعالى على عبده بصفة من صفاتها ، سبح العبد فى فلك تلك الصفة إلى أن يبلغ حدها بطريق الإجمال ، لا بطريق التفصيل ، لأن الصفاتيين لا تفصيل لهم إلا من حيث الإجمال ، فإذا سبح العبد فى فلك صفة واستكملها بحكم الإجمال استوى على عرش تلك الصفة ، فكان موصوفاً بها ، فحينئذ تتلقاه صفة أخرى ، فلا يزال كذلك إلى أن يستكمل الصفات جميعها"[2] .

ثم يقول "وإذا أراد الحق سبحانه وتعالى أن يتحلى على العبد بصفة أو إسم ، فإنه يفنى العبد فناء يعدمه نفسه ويسلبه عن وجوده ، فإذا طمس النور العبدى وفنى الروح الخلقى ، أقام الله سبحانه وتعالى فى الهيكل العبدى من ذاته لطيفة عوضاً عما سلبه من العبد ، من غير حلول ، لأنه إذا أقام الحق لطيفة من ذاته عوضاً عن العبد ، كان التجلى على تلك اللطيفة ، فما تجلى إلا على نفسه"[3] .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل .جـ١ ص٦٢ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص ٦٢ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٦٢ .

ثم إن "الجيلى" ينشد معبراً عن ذلك المقام :

ما للخليقة إلا إسم الوجود على	حكم المجاز وفى التحقيق لا أحد
فعندما ظهرت أنواره سلبوا	ذاك التسمى فلا كانوا ولا فقدوا
أفناهم وهم فى عينهم عدم	وفى الفناء فهم باقون ما جحدوا
فعندما عدموا صار الوجود له	وكان ذا حكمه من قبل ما وجدوا
فالعبد صار كما أن لم يكن أبداً	والحق كان كما أن لم يزل أحد
لكنه عندما أبدى ملاحته	كسا الخليقة نور الحق فاتحدوا
أفنى فكان عن الفانى به عوضاً	وقام عنهم وفى التحقيق ما قعدوا
كالموج حكمهم فى بحر وحدته	والموج فى كثرة بالبحر متحد
فإن تحرك كان الموج أجمعه	وإن تسكن لا موج ولا عدد(١)

وما نود أن نشير إليه هنا ، أنه ليس فى قول "الجيلى" أية شبهة من شبه الحلول ، ذلك لأن "ما يشار إليه بالعبد هو على سبيل المجاز ، وعلى الحقيقة ليس للعبد هنا شىء ، فقد انتهى تماماً و لم يعد غير اللطيفة الإلهية"(٢) .

يقول "الجيلى" : واعلم أن تجليات الصفات عبارة عن قبول ذات العبد الإتصاف بصفات الرب قبولاً أصلياً حكمياً قطعياً ، كما يقبل الموصوف الإتصاف بالصفة ، وذلك لما سبق أن اللطيفة الإلهية التى قامت عن العبد بهيكله العبدى وكانت عوضاً عنه ، وهى فى اتصافها بالأوصاف الإلهية إتصاف أصلى حكمى قطعى ، فما اتصف إلا الحق بماله ، فليس للعبد هنا شىء"(٣) .

وكما كان الأولياء فى مرتبة تجلى الأسماء أنواعاً ، نجدهم هنا فى مرتبة تجلى الصفات –كذلك– أنواعاً :

---

(١) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٦٣ .

(٢) د. يوسف زيدان : الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى . ص٧٧ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٦٣

فهناك من يتحلى له الحق بصفة الحياة ، فيصير العبد الولى حياة الكون وروحه .

وفى ذلك يقول "الجيلى" فمنهم من تجلى الحق له بالصفة الحياتية ، فكان هذا العبد حياة العالم بأجمعه ، يرى سريان حياته فى الموجودات جميعها : جسمها وروحها ، فلا ثم معنى كالأقوال والأعمال ، ولا ثم صورة لطيفة كانت كالأرواح ، أو كثيفة كالأجسام ، إلا كان هذا العبد حياتها : يشهد كيفية امتدادها منه ، ويعلم ذلك من نفسه وبغير واسطة ، بل ذوقاً[1] إلهياً كشفياً غيبياً عينياً"[2] .

هذا ... ويشير "الجيلى" إلى أنه قد شهد هذا الموقف من التجلى الصفاتى بصفة الحياة ... "وكنت فى هذا التجلى مدة من الزمان أشهد حياة الموجودات فىّ ، وانظر القدر الذى لكل موجود من حياتى ، كل على ما اقتضاه ذاته"[3] .

وهناك من الأولياء من يتجلى له الحق تعالى بصفة العلمية ، فيعلم كل شيء : كيف كان ، وكيف هو كائن ، وكيف يكون ، وعلم ما لم يكن ، و لم لا يكون ما لم يكن ، ولو كان ما لم يكن كيف كان يكون .

وهذا العلم كله علم أصيل حكمى كشفى ذوقى[4] .

وهكذا ... يظل العبد الولى فى مرتبة تجلى الصفات صفة بعد صفة : من صفة العلم إلى صفة البصر ، ومن صفة البصر إلى صفة السمع ، ومنها إلى صفة الكلام ، ومنها إلى صفة الإرادة ، ومنها إلى صفة القدرة ، وكل ذلك إنما يتم على سبيل الإجمال لا التفصيل وهو فى عالم الغيب ، لأن طلب ذلك فى عالم الشهادة ليس للعبد الصفاتى ، بل هو للعبد الذاتى .

---

(١) الذوق عند الصوفية هو أول درجات شهود الحق بالحق فى أثناء البوارق المتتالية عند أدنى لبث من التجلى البرقى ، فإذا زاد وبلغ أوسط مقام الشهود سمى شرباً ، فإذا بلغ النهاية سمى رياً ، وذلك بحسب صفاء السر عن لحوظ الغير . انظر فى ذلك : الكاشانى : اصطلاحات الصوفية . ص١٧٦، الجرجانى . التعريفات . مصر ١٣٠٦هـ ص٤٧ ،٤٨ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل .جـ١ ص٦٣ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٦٣ .

(٤) المرجع السابق : جـ١ ص٦٤ .

ويشير "الجيلى" إلى ذلك بقوله "إن الحق لما أشهد العبد أن الأشياء كانت عن إرادته شهوداً عينياً فى عالم الغيب الإلهى ، فطلب العبد ذلك من نفسه فى عالم الشهادة ليس له ذلك ، لأن ذلك من خصائص الذاتيين"(١) .

وللعبد الصفاتى مجموعة خصائص ... أهمها(٢) :

أولا : فناؤه الكامل التام عن ناحيته الخلقية ، وبقاؤه الكامل التام بناحيته الحقية .

ثانيا : قبوله للإتصاف بالصفات الإلهية قبولاً أصلياً .

ثالثاً : هذا الإتصاف يكون فى حالة الغيب ، وليس فى عالم الشهادة ، وقد سبق وأشرنا إلى أن الإتصاف فى عالم الشهادة ليس للعبد الصفاتى ، بل هو للعبد الذاتى .

رابعاً : إقراره بأن كل أهل الملل والنحل ، وكل أهل الديانات إنما يعبدون الله على الحقيقة ؛ وذلك فى إشارة "الجيلى" : ومن خصائص هذا التجلى أن العبد يصوّب آراء جميع أهل الملل والنحل ، ويعلم أصل ما أخذهم ، ويشهد من سعد منهم كيف سعد ، ومن شقى منهم كيف شقى وبم شقى ، ومن أين دخل على كل من أهل الملل دواخل الضلال"(٣) .

خامساً : قوله بقصر الحقيقة الدينية المطلقة على الولى ... أو الإنسان الكامل فقط ، مما يعنى تخطئته لجميع آراء أهل الملل والنحل ، حتى المسلمين منهم والمؤمنين ، ومن ثم لا يصير أى واحد من هؤلاء على صواب إلا المحقق الكامل(٤) .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٦٦ .

(٢) د. يوسف زيدان : الفكر الصوفى عند عبد الكريم الجيلى . ص٧٨ :٨١ .

(٣) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٦٨ .

(٤) التحقيق علم خاص ، موضوعه هو الوحدة المطلقة ، وكان أول من قال به هو "عبد الحق بن سبعين" والمتحقق هو الحاوى لكل الكمالات الوجودية والعرفانية ، وهو يحويها بعد سلوكه لطريق شاق طويل يسميه "ابن سبعين" : السفر ، والمحقق عند "ابن سبعين" هو الجامع للعوالم كلها ، وذلك من حيث حقيقته الروحانية القديمة وليس من حيث مظهريته الجسمانية . انظر فى تفصيل ذلك كتاب أستاذنا الدكتور أبو الوفا التفتازانى ابن سبعين وفلسفته الصوفية . ص٢٥٠ : ٢٩٣ .

يقول "الجيلى": ومن خصائص هذا التجلى الصفاتى أن يخطئ جميع آراء أهل الملل والنحل ، حتى يخطئ المسلمين والمؤمنين والمحسنين والعارفين ، ولا يصوب إلارأى المحقق الكامل"[1] .

وهنا يصبح العبد مؤهلاً للإرتقاء من تجلى الصفات إلى تجلى الذات الإلهية ، وهذه المرتبة إنما هى مرتبة الإنسان الكامل ، أو الولى ، أو المحقق .

وهكذا تنتهى مراحل الطريق بالنسبة للولى عند "عبد الكريم الجيلى" إلى أن يصير هذا الولى هو الإنسان الكامل ، الذى تكون من أهم سماته المداومة على المجاهدة ، ومن ثم يحق له أن يكون هو مجلى الذات الإلهية نفسها ، تلك الذات التى هى "واجب" الوجود القديم بسقوط جميع الاعتبارات وجميع الإضافات والوجوهيات .

ونجد "الجيلى" وهو يشير إلى هذا الموقف بقوله "إعلم أن الذاتيين عبارة عمن كانت اللطيفة الإلهية فيهم ، فقد سبق فيما قلنا أن الحق إذا تجلى على عبده وأفناه عن نفسه ، أقام لطيفة إلهية ، فتلك اللطيفة الإلهية قد تكون ذاتية وقد تكون صفاتية ، فإذا كانت ذاتية كان ذلك الهيكل الإنسانى هو الفرد الكامل ، والغوث الجامع ، وعليه يدور أمر الوجود"[2] .

والولى عند "عبد الكريم الجيلى" لا يصل إلى هذه الدرجة العليا إلا بمروره بثلاثة برازخ[3] :

البرزخ الأول :هو التحقق بالأسماء والصفات ، بمعنى أن يكون العبد مستحقاً للأسماء والصفات الإلهية الكاملة ، طالما أنه قد تخلق بأخلاق الله تعالى ، وذلك بأن يستبدل بأخلاق العبد السيئة أخلاق العبد الكريمة الحسنة ، فيستبدل بخلق البخل خلق الكرم ، وبخلق الحسد خلق الغبطة ... وهكذا .

البرزخ الثانى : الاطلاع على الأمور الغيبية ، بأن تفيض عليه الحقائق الإلهية على الحقيقة وليس على المجاز .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٦٨ .
(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٧٢ .
(٣) د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . ص٢٠٥ : ٢٠٧ .

البرزخ الثالث : إدراك الحكمة الإلهية فى أمور الكون ، بأن يصير هذا العبد عارفاً ومدركاً وعالماً بتصرفات الحكمة الإلهية فى الأكوان والعالمين .

وواضح هنا أن "الجيلى" يرى أن الولى يظل يرقى فى مراتب الكمال ليصبح الولى الكامل ، أو ليصبح الإنسان الكامل ، أو ليصبح المقرب .

إلا أننا نوضح أمراً نعتقد بضرورة إيضاحه ؛ ذلك هو أن لفظ الإنسان الكامل ، هكذا بإطلاق .. وعند "عبد الكريم الجيلى" لا يطلق إلا على النبى ﷺ ؛ ذلك لأنه " لم يتعين أحد منهم بما تعين به ﷺ فى هذا الوجود من الكمال الذى قطع له بانفراده فيه ، شهدت له بذلك أخلاقه وأحواله وأفعاله وبعض أقواله ، وذلك تأدباً بمقامه الأعلى ومحله الأكمل الأسنى"(١) .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص٧١ ، ٧٢ ، عبد الكريم الجيلى : شرح الفتوحات المكية لابن عربى . تحقيق د. يوسف زيدان . دار سعاد الصباح. القاهرة ١٩٩٢م ط١ ص٩٢ : ٩٧ .

الفصل الثالث

الولاية والنبوة

نستطيع أن نقول إن الروح العربية – والعرب هم أول من تلقوا الدين الإسلامى – لديها قناعة إيمانية شديدة بضرورة وجود فصل كيفى نوعى تام بين الله تعالى من ناحية، وبين ما عداه ومن عداه من الموجودات من ناحية أخرى؛ وهذه الروح العربية لديها قناعة إيمانية شديدة –كذلك– بضرورة وصول كلمة الله تعالى إلى البشر، حاملة لهم أوامر الله تعالى ونواهيه.

ولما كان هذا التصور راسخاً فى العقلية العربية، كان لابد من وجود وسيط ليحمل كلمة الله تعالى إلى العالمين، وهذا الوسيط هو النبى أو الرسول.

ومن هنا يمكننا أن نفهم مدى أهمية نظرية النبوة فى الفكر الإسلامى بوجه عام، حتى رأينا كيف أفرد لها كثير من الفلاسفة المسلمين فصولاً فى مؤلفاتهم يتناولون فيها أدلة إثبات النبوة أو الرد على الرافضة[1].

ويبين لنا "الكاشانى" مفهوم النبوة عند الصوفية قائلاً: النبوة هى الإخبار عن الحقائق الإلهية، أى عن معرفة ذات الحق وأسمائه وصفاته وأحكامه، وهى على قسمين: نبوة التعريف، ونبوة التشريع: فالأولى هى الإنباء عن معرفة الذات والصفات والأسماء، والثانية جميع ذلك مع تبليغ الأحكام والتأدب بالأخلاق والتعليم بالحكمة والقيام بالسياسة ... وتختص هذه بالرسالة"[2].

ويبين لنا "ابن تيمية" حدود الولاية قياساً على النبوة أو بالنسبة إلى النبوة فيقول "وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها وسار أولياء الله تعالى على أن الأنبياء أفضل من الأولياء الذين ليسوا بأنبياء"[3].

---

(١) انظر فى ذلك: القاضى عبد الجبار المعتزلى: المغنى فى أبواب العدل والتوحيد جـ١٥، القاضى عبد الجبار المعتزلى: تثبيت دلائل النبوة، القاضى عبد الجبار المعتزلى: شرح الأصول الخمسة، الخياط المعتزلى: الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد، الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ابن سينا: رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأحكامهم، ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، د. ابراهيم بيومى مدكور: فى الفلسفة الإسلامية. منهج وتطبيقه جـ١، د. ابو الوفا التفتازانى: علم الكلام وبعض مشكلاته، د. عاطف العراقى: النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد، د. عبد الفتاح بركة: الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية، د. احمد الجزار: الولاية بين الجيلانى وابن تيمية.

(٢) الكاشانى: اصطلاحات الصوفية. ص١٠٤.

(٣) ابن تيمية: الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. ص٣٨.

ثم يقول "وهذا عن الفروق بين الأنبياء وغيرهم : فإن الأنبياء يجب لهم الإيمان بجميع ما يخبرون به عن الله عز وجل ، وتجب طاعتهم فيما يأمرون به ، بخلاف الأولياء فإنهم لا تجب طاعتهم فى كل ما يأمرون به ، ولا الإيمان بكل ما يخبرون به ، بل يعرض أمرهم على الكتاب والسنة ، فما وافق الكتاب والسنة وجب قبوله ، وما خالف الكتاب والسنة كان مردوداً عنه"(١) .

ولما كانت نظرية النبوة تمثل ركناً هاماً فى الفكر الصوفى ، فإننا نجد كبار رجال التصوف وهم يعرضون لها بشكل أو بآخر :

فالحكيم "الترمذى" تتمثل نظرية النبوة عنده ، وعلاقتها بالولاية فى حديثه عن الاصطفاء ، وإلى ذلك يشير الدكتور عبد الفتاح بركة بقوله "إن اصطفاء الله كما أنه يشمل الأنبياء فإنه كذلك يشمل الأولياء ، بمعنى أن الأولياء إصطفاهم الله على طريق اصطفاء الأنبياء بغير "جهد" أو "كسب" ، فالإصطفاء هنا محض "وهب" ، تماماً كما أن النبوة لا جهد فيها ولا كسب ، بل هى وهب خالص من الله ، فالولى يتولى الله تربيته قلباً ونفساً ليبلغ أرقى مراتب الأولياء على مقربة من الأنبياء ، ومن هنا نجد أن طريق الأنبياء غير طريق الأولياء ، فالأنبياء أهل جباية الله بمشيئته ، بينما الأولياء هم أهل هدايته بإنابتهم إليه ، وطريق الأنبياء مختص ، على حين أن طريق الأولياء طريق الجادة التى شرعها الله لعباده على الصدق والوفاء بتطهير القلوب وتصفية الأخلاق حتى يصلوا إليه"(٢) .

ثم يقول "إن الولى لا يبلغ درجة النبى ، بمعنى أن النبى ينال كل ما يناله الولى ، لكن فى درجة أرقى ومرتبة أعلى ، والولى قد ينال بعضاً مما يناله النبى ، ولكن فى درجةأقل ومرتبة أدنى"(٣) .

---

(١) ابن تيمية : الفرقان بين أولياء الحمن وأولياء الشيطان . ص٣٨ .

(٢) د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية . ص١٤٣ ، ١٤٤ .

(٣) د . عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية . ص١٤٥ .

ومن حديث العلم وورثته[١] يبين لنا الدكتور أحمد الجزار كيف عالج مفكر صوفى آخر -هو عبد القادر الجيلانى- نظرية الولاية وعلاقتها بالنبوة ، ذلك لأن الولاية من حكمها العلم ، ومن ثم يكون الأولياء -العلماء- هم ورثة الأنبياء .

ومن هنا يكون الولى ، أو القطب ، أو الغوث هو "فى مقام الوراثة حفظاً للنبوة ، وكيف لايكون كذلك وأكله وشربه كأكل وشرب النبى ، وهو غلامه ونائبه وخليفته فى أمته ، ولكنه خليفة باطن ، وإمام المسلمين المتقدم عليه خليفة ظاهر"[٢] .

ومن علمنا بأن "الجيلى" أحد تلاميذ "الجيلانى" ومن أشهر المنتسبين إليه[٣] ، فإننا نعتقد أن النظر فى أراء "الجيلانى" فى نظرية الولاية وعلاقتها بالنبوة قد يلقى الضوء على آراء "الجيلى" فى نفس هذه القضية .

إن هناك ارتباطاً بين الولاية والنبوة ، أذ أن منتهى الولاية هو مبتدأ النبوة ، فليس هناك بعد الولاية إلا النبوة سمواً ورفعة ... "تلك التى يجب التفرقةبينها وبين الولاية على أساس أن الأولى -النبوة- تعنى أن الأنبياء والرسل ماجاءوا إلا ليكونوا حجة الله على خلقه ، فلما أراد الله أن يبلغ الخلق بالنذارة والبشارة أرسل الأنبياء والمرسلين بهذه المهمة، فلما قبضهم الله تعالى أقام العاملين بعلمهم ، وأنطق قلوبهم بما يصلح سائر الخلق نيابة عنهم عليهم السلام"[٤] .

---

(١) نص الحديث هو : من سلك طريقاً يبتغى فيه علماً سهلّ الله له طريقاً إلى الجنة ، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً بما يصنع ، وإن العالم ليستغفر له من فى السموات والأرض ، حتى الحيتان فى الماء ، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب ، وإن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولادرهماً إنما ورثوا العلم ، فمن أخذه أخذ بحظ وافر . انظر . النووى : رياض الصالحين . ص٥٣١ .

(٢) د . أحمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . ص٢٣ .

(٣) كثيرون من المؤرخين يرون أن تلقيب "الجيلى بهذا اللقب -الجيلى- ليس لانتسابه إلى بلدة "جيلان" حيث إن من ينتسب إليها يلقب الجيلانى ، أما لقب الجيلى فإنه لقب به لانتسابه إلى الشيخ "عبد القادر الجيلانى" حتى صار إسمه : عبد الكريم بن إبراهيم بن سبط الشيخ عبد القادر الكيلانى الحنبلى . انظر فى تفصيل ذلك . حاجى خليفة : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون . الهند جـ٢ ص ٣٤٠ .

(٤) د . أحمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . ص ٢٣ ومابعدها .

إن البحث فى نظرية النبوة عند "عبد الكريم الجيلى" يعتبر أمراً هاماً ، خاصة إذا وضعنا فى الإعتبار أن كلامه -الجيلى- عن النبوة جزء لايتجزأ من مذهبه الصوفى ، بمعنى أن الباحث فى تراث "الجيلى" سوف يجد أنه من العسير عليه معرفة نظرية الولاية عنده دون معرفة نظريته فى النبوة ،تأسيساً على أن "الجيلى" -بل كل الصوفية- ينظرون إلى الولى باعتباره نهاية مرحلة ، وإلى النبى باعتباره بداية مرحلة أعلى وأرقى من مرحلة الولى .

وفى الوقت الذى نعلم فيه أن الكمال الإنسانى يعد شرطاً لوجود النبى والولى ، بمعنى أن مراتب الكمال هى التى تجمع بين الأولياء والأنبياء ، فى هذا الوقت الذى نعلم فيه ماسبق نعلم -كذلك- بوجود تفرقة ضرورية بين الولى والنبى ، "فالجيلى" يرفض أن يكون هناك جمع بين المقامين : مقام الولاية ومقام النبوة ، ولعل هذا الرفض يعود بنا إلى رفض "الجيلانى" -من قبل- أن يكون هناك موضع لقدم فى مقام النبوة بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مهما كانت درجة الأولياء أو المقربين فى عبادتهم ، أو فى طاعتهم لله تعالى ، ذلك لأن النبوة قد ختمت فعلاً بنبوة النبى محمد ﷺ وارتفعت صورتها ، ولكن بقى معناها إلى يوم القيامة على يد من أقامهم الله تعالى من الأولياء ، فهم خلفاء الله تعالى ورسله فى الأرض ، ولهذا قال النبى ﷺ : العلماء ورثة الأنبياء[1].

إن الولاية عند "عبد الكريم الجيلى" لاتطاول النبوة بشكل من الأشكال ، ذلك لأن الولاية "تولّ الحق لعبد من عبيده بظهور أسمائه وصفاته عليه ، أما النبوة فهى تولى الحق تعالى لعبده ثم إرجاعه إلى الخلق ليقوم بأمورهم فى زمن معين ، ليعلمهم ويدعوهم إلى الصلاح ، وكل نبى هو فى نفس الوقت ولى لله ، وليس كل ولى نبياً ، لأن نهاية الولى هى بداية النبى"[2] .

وهذا الكلام من "الجيلى" يقترب مما قاله الشيخ "عبد القادر الجيلانى" حين تعرضه للكلام عن التفرقة بين مقام الأنبياء ومقام الأولياء ، "فالنبوة كلام من الله تعالى ووحيه

(١) د . أحمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . ص ٢٣ ، ٢٤ .
(٢) د . يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . ص ٢٠٨ .

لأنبيائه ، وهذا الأمر يلزمه التصديق فيمن جاءت إليهم النبوة ، ومن ثـم فمـن يـرد كـلام الله ووحيه للأنبياء فهو كافر ، من حيث إنه راد لكلام الله تعالى[1] ، "والأمر علـى غـير ذلك بالنسبة لمقام الولاية ، إذ الولايـة عنـده مقـام للـولى ، ذلـك الـذى "تـولى الله تعـالى حديثه بالإلهام ، فله الحديث من الله تعالى على قلبه ، ومـن رد الحديـث لم يكفـر ، وإنما يخيب ويصير وبالاً عليه ، لأنه يرد على الحق تعالى ماجاء محبة منه لبعض من عباده"[2] .

وإذا ورث الأولياء -العلماءُ- الأنبياءَ ، صارت مهمتهم هى إقامـة ديـن الله تعـالى الحق وحفظه من شياطين الإنس والجن ، وذلك كله لايتم من لاشئ ، بل هو قـائم على أسس يقينية من عقيدة صالحة وسلوك قويم تأسّس على العمل بما أمـر الله تعـالى بـه عـبر نبيه محمد ﷺ ، فأحلوا ماأحله الله تعالى وحرموا ماحرم الله تعالى[3] .

ونعتقد من جانبنا أن مقالات المتصوفة فى هذا "الشأن نتفق -إلى درجة كبيرة- مـع مقولات أهل السنة والجماعة[4] .

والنبى محمد ﷺ -عند الجيلى- له المقام الأعلى الذى لايصل إليه أحد من البشر: أنبياء كانوا أم أولياء ، بل إن كل كمالات الأوليـاء -بـل حتـى الأنبيـاء- ليسـت تقـارن بكمالات النبى محمد ﷺ .

وإلى هذا المعنى يشير "الجيلى" بقوله "لم يتعـين أحـد بمـا تعـين بـه ﷺ فـى هـذا الوجود من الكمال الذى قطـع لـه لانفـراد فيـه ، فهـو الإنسـان الكـامل ، ومطلـق لفـظ الإنسان الكامل إنما أريد به محمـداً ﷺ تأدبـاً بمقامـه الأعلى ومحلـه الأكمـل الأسـنى ، وهناك فى هذه التسمية إشارات له وتنبيهات على مطلق مقام الإنســان الكـامل لايسـوغ إضافة تلـك الإشـارات ولايجـوز إسـناد تلـك العبـارات إلا لإسـم محمـد ﷺ ، إذ هـو

---

(1) د . أحمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . ص ٢٤ .

(2) المرجع السابق : نفس الموضع .

(3) د . أحمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . ص ٢٤ .

(4) فى ذلك يقول البيهقى "إن الذين يبلغون عن النبى أوامره ونواهيه هم خلفاؤه ، ومن ثم فرسالته باقية وشريعته ظاهرة بهذا المعنى . انظر . البيهقى : الاعتقـاد على مذهـب السـلف أهـل السـنة والجماعـة . مطبعـة السـلام العالمية. مصر ١٩٨٤م ص ١٨٨ .

الإنسان الكامل بالاتفاق ، وليس لأحد من الكمل ماله من الخلق والأخلاق"[1] والنبى محمد ﷺ هو -عند عبد الكريم الجيلى- قطب الوجود الذى عليه تدور الأفلاك منذ أول الوجود إلى آخره ، كما أن النبى محمداً ﷺ واحد منذ كان الوجود وإلى الأبد ، وهو -فى الوقت نفسه- يتنوع فى ملابس ، ويظهر فى مظاهر كثيرة ، كما أن "الجيلى" يرى أن النبى محمداً ﷺ له من القدرة والتمكن مايتمكن بهما من الوجود فى صور عديدة .

وإلى هذا المعنى يشير "الجيلى" بقوله "إن النبى هو القطب الذى تدور عليه الأفلاك -أفلاك الوجود- من أوله إلى آخره ، وهو واحد منذ كان الوجود وإلى أبد الأبدين ، وله تنوع فى ملابس ، ويظهر فى كنائس ، وقد اجتمعتُ به ﷺ فى صورة شيخى "شرف الدين الجبرتى"[2] ، ولست أعلم أنه النبى ﷺ ، وسر هذا الأمر تمكنه ﷺ من التصور بكل صورة"[3] .

ويأمر "عبد الكريم الجيلى" صاحب الكشف إذا رأى النبى محمداً فى صورة من الصور أن يسميه بالصورة التى رآه عليها ، على أن يكون مدركاً أنها الحقيقة المحمدية.

يقول "الجيلى" : إذ رآه فى صورة مامن الصور وعلم أنه محمد ، فلا يسميه إلا بإسم تلك الصورة ، ثم لايقطع ذلك الإسم إلا على الحقيقة المحمدية"[4] .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص ٧٢ ، وانظر أيضاً . عبد الكريم الجيلى : القصيدة المسماة بالدرة الوحيدة فى اللجة السعيدة .

(٢) هو شيخ "الجيلى" ... شرف الدين إسماعيل بن إبراهيم بن ابى بكر الجبرتى ، المتوفى سنة ٨٠٦هـ ، وقد مدحه "الجيلى" بقوله : هو أستاذ الدنيا ، وشرف الدين ، وسيد الأولياء المحققين ، والقطب الكامل المحقق الفاضل . وهذا المديح لم يقله "الجيلى" فى أحد غير الجبرتى . انظر فى ذلك . ابن حجر العسقلانى : تبصير المنتبه بتحرير المشتبه . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر . القاهرة . القسم الأول ص ٣٦٧ ، عبد الله الحبشى : الصوفية والفقهاء فى اليمن . اليمن ١٩٦٩م ص٢٥.

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص ٧٤ .

(٤) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والوائل . جـ٢ ص ٧٤ ، ٧٥ .

بل إن "عبد الكريم الجيلى" يؤكد أن النبى محمداً ﷺ قد ظهر فى صورة "الشبلى"[1] ، فقال "الشبلى" لتلميذ له : إشهد أنى رسول الله -وكان ذلك التلميذ صاحب كشف ، فعرفه ، فقال : أشهد أنك رسول الله ؛ "وهذا أمر غير منكور"[2] .

وقد يظهر النبى محمد ﷺ فى المنام ، كما أنه قد يظهر فى اليقظة .

ويفرق لنا "الجيلى" بين من يتصور له النبى محمد ﷺ فى المنام ، وبين من يتصوره النبى فى اليقظة كشفاً ، وذلك بقوله "بين النوم والكشف فرق ، وهوأن الصورة التى يرى فيها محمد ﷺ فى النوم ولايوقع أسمها فى اليقظة على الحقيقة المحمدية ، لأن عالم المثال يقع التعبير فيه ، فيعبر عن الحقيقة المحمدية إلى حقيقة تلك الصورة فى اليقظة ، بخلاف الكشف فإنه إذا كشف لك عن الحقيقة المحمدية أنها متجلية فى صورة من صور الآدميين ، فليلزمك إيقاع إسم تلك الصورة على الحقيقة المحمدية ، ويجب عليك التأدب مع صاحب تلك الصورة تأدبك مع محمد ﷺ لما أعطاك الكشف أن محمداً ﷺ متصور بتلك الصورة ، فلا يجوز ذلك بعد شهود محمد ﷺ فيها أن تعاملها بما كنت تعاملها به من قبل"[3] .

ويجب أن نشير إلى أن كلام "الجيلى" عن تصور النبى ﷺ فى صور شتى ليس يعنى قولاً منه بالتناسخ[4] ، وذلك لقول "الجيلى" : إياك أن تتوهم شيئاً فى قولى من مذهب التناسخ ، حاشا الله ، وحاشا رسول الله ﷺ أن يكون ذلك مرادى ، بل إن رسول الله ﷺ له من التمكين فى التصور بكل صورة حتى يتجلى فى هذه الصورة ،

---

(١) انظر فى ترجمته . القشيرى : الرسالة القشيرية . ص ٤٣ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص ٧٥ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص٧٥ .

(٤) تناسخوا الشيء تداولوه وتناسخت الأزمنة تتابعت ، والتناسخ انتقال النفس بعد الموت إلى جسم آخر نباتى أو حيوانى إو إنسانى ، وقد قال "فيثاغورس" بنظرية التناسخ ، ومن المرجح أنه قد أخذها من الفلسفة الهندية ، واستعان بها "أفلاطون" للتدليل على خلود النفس ، ونظرية التناسخ وثيقة الصلة بنظرية استقلال النفس عن البدن ، وينقسم التناسخ إلى نسخ من إنسان إلى إنسان ، ونسخ من إنسان إلى حيوان ، ونسخ من إنسان إلى نبات ، ونسخ من إنسان إلى جماد ، وفى التناسخ يقولون تناسخ أى تقمص ، فتقمص لبس القميص وتقمصت الروح انتقلت من جسد إلى آخر . انظر . د . مراد وهبه : المعجم الفلسفى . مادة تناسخ ص ١٣١ ، ١٣٢ .

وقد جرت سنته ﷺ أنه لايزال يتصور فى كل زمان بصورة أكملهم ليعلى من شأنهم، ويقيم ميلانهم ، فهم خلفاؤه فى الظاهر ، وهو فى الباطن حقيقتهم"[1] .

وعندما يعرض لنا "الجيلى" مقامى النبوة والولاية ، والفرق بينهما ، نجده وهو يقسم لنا الأمة –أمة محمد ﷺ إلى سبع مراتب ، جاعلاً المرتبة السابعة لمقام القربة ، واقفاً بالأولياء عند حدود التأدب مع النبى محمد ﷺ ومع مقام النبوة ، إذ أنه يؤكد الفارق الكبير والكبير جداً بين النبى والولى ، إذ الولى عنده لايمكن أن يكون نبياً .

يقول "عبد الكريم الجيلى" : إعلم أن الله تعالى جعل مطلق أمة محمد ﷺ على سبع مراتب :

المرتبة الأولى : الإسلام .

المرتبة الثانية : الإيمان .

المرتبة الثالثة : الصلاح .

المرتبة الرابعة : الإحسان .

المرتبة الخامسة : الشهادة .

المرتبة السادسة : الصديقية .

المرتبة السابعة : القربة .

ومابعد هذه المرتبة السابعة إلا مرتبة النبوة ، وقد إنسد بابها بمحمد[2] ﷺ .

وهكذا فنحن واجدون "الجيلى" وهو يشايع كبار الصوفية فى حجر مقام النبوة على النبى محمد ﷺ ، منادياً بإنسداد باب النبوة بعده ﷺ ، ذلك لأن النبوة قد ختمت –فعلاً– بالنبى محمد ﷺ .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص ٧٥ .

(٢) المرجع السابق : جـ٢ ص١٣٠ .

ومقام القربة –وهو المرتبة السابعة– يقسمه لنا "الجيلى" إلى سبعة أركان : أعلاها الإسلام وأدناها الولاية ، وهذا يبين لنا كيف يكون ضرورياً للولى أن يتخلق بأخلاق الإسلام أولاً ، ثم يصير بعد ذلك ولياً ، كما سنبين فيما سيأتى من فصول .

يقول "الجيلى" : "والقربة مبنية على سبعة اركان : الإسلام ، والإيمان ، والصلاح، والإحسان ، والشهادة ، والصديقية ، والركن السابع : الولاية الكبرى"(١) .

وهذه الولاية الكبرى –عند "الجيلى"– لها أربع حضرات ، آخرها حضرة العبودية، ويجعل "الجيلى" منها مقام النبوة المقام الأعلى والمنزل الأسنى ، واقفاً بالأولياء عند حدود الولاية لايصعدون إلى حدود النبوة ، اللهم إلا من حيث الإنابة والإستخلاف عن النبى محمدﷺ حفظاً للدين ودفاعاً عنه .

يقول "الجيلى" الحضرة الرابعة : حضرة العبودية ، فيه سماه الله تعالى بعبده ، حيث قال (سبحان) الله (الذى أسرى بعبده) ، وفيه نبىء وأرسل إلى الخلق ليكون رحمة للعاملين ، فليس للمحققين من هذا المقام إلا التسمى بعبده سبحانه ، فهم خلفاء محمد ﷺ فى جميع الحضرات ، ماخلا مااختص به فى الله مما إنفرد به محتده عنهم ، فمن اقتصر من المحققين على نفسه فقد ناب عن محمد ﷺ فى مقام النبوة ، ومن يهدى إلى الله كساداتنا الكمل من المشايخ ، فقد ناب عنه قى مقام الرسالة ، ولايزال هذا الدين قائماً مادام على وجه الأرض واحد من هذه الطائفة ، لأنهم خلفاء محمد ﷺ يذبون عن دينه كما يذب الراعى عن الغنم ، فهم إخوانه الذين أشار إليهم بقوله : واشواقاه إلى إخوانى الذين يأتون من بعدى" –الحديث ، فهؤلاء أنبياء لأولياء ، يريد بذلك نبوة القرب والإعلام والحكم الإلهى ، لانبوة التشريع ، لأن نبوة التشريع انقطعت بمحمد ﷺ ، فهؤلاء منبئون بعلم الأنبياء من غير واسطة"(٢) .

ونجد فى كلام "الجيلى" عن التفرقة بين الولاية والنبوة كلاماً جليلاً عن مقام النبوة المقدس ، وكفى بالأولياء فخراً أن يكونوا خلفاء للنبى محمد ﷺ .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص ١٣١

(٢) المرجع السابق : جـ٢ ص ١٣٢ .

يقول "الجيلي" : ونبوة الولاية : إرجاع الحق العبد إلى الخلق ليقوم بأمورهم المصلحة لشئونهم فى ذلك الزمان على شرط الحال ، فيدبر الخلق بحاله ويجرهم إلى ماهو الأصلح لهم ، فمن دعا الخلق منهم إلى الله تعالى قبل محمد ﷺ كان رسولاً ، ومن دعا بعد محمد ﷺ كان خليفة لمحمد ﷺ ، لكنه لايستقر فى دعواه بنفسه ، بل يكون تبعاً لمحمد ﷺ ، كمن مضى من ساداتنا الصوفية مثل أبى اليزيد البسطامى ، والجنيد ، والشيخ عبد القادر ، ومحيى الدين بن عربى ، وأمثالهم رضى الله تعالى عنهم ، ومن لم يدع إلى الله تعالى بل وقف مع تدبير أمور الخلق على حسب ماينبئه الله تعالى عن أحوالهم فهو نبى نبوة ولاية ، ثم هذا إذا كان على طريقة مستقلة من غير إتباع لمن قبله فهو نبى نبوة تشريع ، وقد إنسد بابها بمحمد ﷺ ، فظهر من هذا جميعه أن الولاية اسم للوجه الخاص الذى بين العبد وبين ربه ، ونبوة الولاية إسم للوجه المشترك بين الخلق والحق فى الولى ، ونبوة التشريع إسم لوجه الاستقلال فى متعبداته بنفسه من غير احتياج إلى أحد ، والرسالة إسم للوجه الذى بين العبد وبين سائر الخلق ، فعلم من هذا أن ولاية النبى أفضل من نبوته مطلقاً ، ونبوة ولايته أفضل من نبوة تشريعه ، ونبوة تشريعه أفضل من رسالته ، لأن نبوة التشريع مختصة به ، والرسالة عامة بغيره ، وماالختص به من التعبدات كان أفضل مما تعلق بغيره ، فإن كثيراً من الأنبياء كانت نبوته نبوة ولاية ، كالخضر فى بعض الأقوال ، وكعيسى إذ أنزل إلى الدنيا فإنه لايكون له نبوة تشريع ، وكغيره من بنى إسرائيل ، وكثير منهم لم يكن رسولاً ، بل كان نبياً مشرعاً لنفسه ، ومنهم من كان رسولاً إلى واحد ، ومنهم من كان رسولاً إلى طائفة مخصوصة ، ومنهم من كان رسولاً إلى الإنس دون الجن ، ولم يخلق الله رسولاً إلى الأسود والأحمر ، والأقرب والأبعد ، إلامحمداً ﷺ ، فإنه أرسل إلى سائر المخلوقات ، فلهذا كان رحمة للعالمين"(١) .

ثم يقول "فإذا علمت هذا فقل على الإطلاق إن الولاية أفضل من النبوة مطلقاً فى النبى ، ونبوة الولاية أفضل من نبوة التشريع ، ونبوة التشريع أفضل من نبوة الرسالة ، واعلم أن كل رسول نبى تشريع ، وكل نبى تشريع نبى ولاية ، وكل نبوة ولاية أفضل

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص ١٣٢ ، ١٣٣ .

من الولى مطلقاً ، ومن ثم قيل : بداية النبى نهاية الولى ، فافهم وتأمله ، فإنه قد خفى على كثير من أهل ملتنا"(١) .

ونود هنا أن نورد فرقاً آخر بين النبى والولى ، ذلك أن النبى له معجزة يظهرها الله على يديه(٢) إفحاماً للمعاندين وحجة على المنكرين ، بينما نجد أن الولى له الكرامة ، والأولياء هنا مأمورون بستر مايمن الله تعالى عليهم من الكرامة ، إلا فيما قل وندر ، والكرامة بهذه الصورة لأن الأولياء "ليس مطلوباً منهم إظهار تحديهم لغيرهم لإنتفاء دعوى النبوة ، وكل ماهنا لك أنها تقع لهم بوصفهم الوارثين للأنبياء عليهم السلام ، ومن حيث إنهم يقيمون دين الله تعالى ويحفظونه من شياطين الإنس والجن"(٣) .

والكرامة –عند "عبد الكريم الجيلى" إحدى خصائص العبد الإلهى الصفاتى الذى تجلى الله تعالى عليه بالصفات الإلهية ، وهى علامات يبرزها الله تعالى ويجريها على يد العبد الصفاتى فتكون بشرى من الله تعالى لهذا العبد .

ومع ذلك فنحن نجد "الجيلى" وهو يؤكد أن الكرامات حالات نادرة ولايصح أن ينسب شئ منها للعبد الذى جرت الكرامة على يديه .

يقول "الجيلى – وهو فى معرض حديثه عن تجلى الله تعالى على العبد الولى بصفة الكلام "ومن المتكلمين من ينادى بالغيوب فيشارك بالأخبار قبل وقوعها ، فقد يكون ذلك بطريق السؤال منه .... وهم الأكثرون ، وقديكون ذلك بطريق الإبتداء من الحق سبحانه وتعالى ، ومن المتكلمين من يطلب الكرامات فيكرمه الله بها فتكون دليلاً له إذا رجع إلى محسوسة على صحة مقامه مع الله تعالى"(٤) .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص ١٣٢ ، ١٣٣ .
(٢) عالج المتكلمون المسلمون هذه الإشكالية بشكل مستفيض . انظر على سبيل المثال –وفى مواضع مختلفة– . القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب العدل والتوحيد . جـ١٥ ، القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة، القاضى عبد الجبار : تثبيت دلائل النبوة ، الخياط : الإنتصار والرد على ابن الراوندى الملحد ، وكذلك رسالتنا للدكتوراة : ابو رشيد النيسابورى وآراؤه الكلامية والفلسفية.
(٣) د . أحمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . ص ٤٠ .
(٤) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص ٦٦ .

ومانريد أن نؤكده هنا فى مسألة الكرامة هذه ، أن الكرامات لابد وأن تكون مقيدة ومرتهنة بالكتاب والسنة ، وأن يكون سبيلها الإيمان والتقوى[1] ، بمعنى أن يكون العبد الولى غير مولع بالكرامة ولاساع إليها ، وإلا دخل بذلك فى باب الإدعاء .

إن الكرامة "إذا وقعت للولى فذلك بمحض فضل الله عليه وقدرته تعالى ، وإذا لم تقع فلن يكون فى ذلك نقص فى تقواه وطاعته ، ومن ثم فالوقوف عندها وطلبها حجاب عن الله تعالى ، فمادام العبد يبغى القرب من الحق تعالى لاغير ، فتمنى هذه الأشياء حجاب له يحجبه عن مقصوده"[2] .

وقد أوردنا هذه النصوص لنبين من خلالها أن الكرامة لاتجب أن تكون متجاوزة لأحكام الشرع وحدوده ، كما يجب أن لاتكون هى الشغل الشاغل للعبد الولى ، ذلك لأن أعداء التصوف وكارهيه ومهاجميه كثيراً مايدخلون للطعن فيه من هذا الباب ، فنجدهم لايفرقون بين إمكانية أن تكون الكرامة للولى دليلاً على فضل الله تعالى وعلى قدرته ، وبين خروجها عن حدود المشروع والمعقول ، ومن هنا نجد الخطر الكبير الكامن وراء مسألة الكرامة هذه ، خاصة بين الدهماء وعامة الناس ذوى الكسل العقلى والعضلى، الذين سوف يلجأون إلى الأولياء -أصحاب الكرامات- ليجدوا عندهم حلاً لكل مشكلاتهم وقضاء لكل حوائجهم -أو هكذا يتصورون ؛ بل إن السعى نحو تسيير أمور الدنيا وفق قواعد العلم ودواعيه سوف يتعطل مادام هناك أناس لهم القدرة على إيجاد طريق أسهل وسبيل أيسر .

وإلى هذه الجزئية يشير الدكتور "أحمد الجزار" بقوله "لعمرى ... إنه لقول حق ، إذ لو ظل كل تعلقنا بالأولياء على هذا النحو ، وشُغلنا بالكرامات لقعدنا عن العمل ، ولإنصرفنا بعيداً عن الأخذ بأسباب الحياة ، مع أن الأفضل أن ننصرف إلى إستلهام مافى أقوال هؤلاء الأولياء الكبار من معانٍ روحية نزيل بها ماران على القلوب والحياة من أدران المادية المسرفة"[3] .

---

(١) ابن تيمية : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان . ص ٧٨ ومابعدها .

(٢) د . أحمد الجزار الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . ص ٤١ .

(٣) د. أحمد الجزار : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . ص ٤٥ .

إن الإعتماد على الأخذ بالكرامة ، والتعويل عليه سوف يدخل فـى روع الكثيرين تعطيل قوانين الكون ونواميسه ، ودليلنا فى ذلك ماقاله "ابن عطـاء ا لله السـكندرى" فـى "لطائفه" عن هذه القضية "وا لله لقد صحبت أقواماً يعـبر أحدهـم علـى الشـجرة اليابسـة فيشير إليها فتثمر رماناً للوقت ، فمن صاحب هؤلاء الرجال فماذا يصنع بالكيمياء ؟"[١]

وهذا –فى اعتقادنا–ما يجب التحذير منه سعياً وراء إيقاظ همة الأمة – وقـد طـال نومها– لتأخذ بأسباب التقدم[٢] .

هذا... ونعتقد من جانبنا أن أستاذنا الدكتور "أبو الوفا التفتازانى" قد حسـم هـذه الإشكالية بشكل جذرى عندما قال "وليت كتاب التراجم –تراجم الصوفية– من المناقبيين أمسكوا عن ذكر مثل هذه الخوارق ، والمبالغة فى إظهـار أهميتهـا فـى حيـاة "ابـن عطـاء ا لله"، وفى حياة غيره من المتصوفة المحققين الراسـخين ، ولـو فعلـوا ذلـك مـا أسـاءوا إلى التصوف ، وما شوهوا صورته الحقيقية فى نظر الناس"[٣] .

ثم يقول مبيناً رأى "ابـن عطـاء ا لله السـكندرى" فـى مسـألة الكرامـة" وإذا كـان مقصد الذين رووا مثل هذه الوقائع الخارقة للعـادة مـن المـترجمين أن يظهـروا منزلـة "ابـن عطاء ا لله السكندرى"التصوفية ، ظانين أن الخـوارق ممـا يعلـى شـأنه ، فقـد أخطـأوا فـى ذلك ، إذ أنه لا يقيم لمثل هذه الخوارق وزناً ، وكان زاهداً تماماً فى كل المواهـب الإلهيـة التى يهبهـا ا لله لعبـاده وأوليائـه ، لاعتقـاده أنهـا حجـاب يحجبهـم عـن ا لله ، أو مدعـاة لغرورهم ، كما كان من رأيه أن الخوارق قد تتهيأ لمن لم يكمل فى مقام التصوف ، وفى هذا يقول : ربما رزق الكرامة من لم تكمل له الاستقامة ، ويقول : ليـس كـل مـن ثبـت تخصيصه كمل تخليصه ، ويقول مبنياً أن الكرامة الحقيقية تكون فى خرق عوائد النفس لا فى خرق عوائد الطبيعة : كيف تخرق لك العوائد وأنت لم تخرق مـن نفسـك العوائـد؟ ،

---

(١) ابن عطاء ا لله السكندرى : لطائف المنن . تحقيق د . عبد الحليم محمود . القاهرة . ص ١٧٤ .

(٢) انظر فى ذلك كتاب أستاذنا الراحل الدكتور زكى نجيب محمود : المعقول واللامعقول فى تراثنـا الفكـرى . طبعة دار الشروق . القاهرة ١٩٧٨م ط٢ خاصة الفصل التاسع بعنوان "يقظة الحالمين" ص٣٩١:٤٣٥ .

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن عطـاء ا لله السـكندرى وتصوفـه . مكتبـة الأنجلـو المصريـة القـاهرة ١٩٦٩م ط٢ ص٧٦ .

ويقول : تشوفك إلى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك إلى ما حجب عنك من الغيوب"(١) .

بل إننا لا نجاوز الحقيقة إذا قلنا "إن الكرامة من حيث هى أمر خارق للعادة ، لا عبرة بها عند المحققين الكاملين من الصوفية"(٢) .

ونعتقد من جانبنا أن الصوفية فى ذلك الموقف مقتدون بصحابة النبى ﷺ، حين لم تكن لهم عناية أو اهتمام بالكرامات ، رغم أن حظهم منها كان أوفر الحظوظ(٣) .

(١) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه . مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٦٩م ط٢ ص٧٥ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازنى : إبن عطاء الله السكندرى وتصوفه . ص٧٥ ، ٧٦.

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه . ص ٧٥ ، ٧٦ .

الفصل الرابع

الولاية والعقيدة

يعبر الصوفى – بذوقه وعرفانه– المسافات والحدود والفواصل التى تفصل بين العقائد والديانات المختلفة ، مؤمناً –من خلال عبوره هذا وبواسطة أدواته تلك– بأن كل ما فى الكون ومن فيه إنما خلق ليعبد الله تعالى ويسبحه ، وإن اختلفت الطرق الخاصة بالعبادة ووسائل ولغات التسبيح ، وفى ذلك كله نجد الصوفى مرتفعاً بحسه الذوقى المرهف فوق ما هو زائل وعرضى فى مظاهر الوجود ، مشاهداً ببصيرته النافذة ما هو باق وما هو جوهرى ودائم لا يزول بزوال العرضى فى الشكل الظاهر .

إن الصوفى عندما يتأمل كتاب الله تعالى ويقرأ قوله تعالى ﴿**وإن من شىء إلا يسبح بحمده**﴾[1] ، ويقرأ قوله تعالى ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون**﴾[2] ، نجده وهو يتفهم هاتين الآيتين الكريمتين –وغيرهما كثير– بالمعنى الذوقى اللازم لتفهم كلام الله تعالى .

ويعلمنا "الجيلى" أن مثل هذه الآيات الكريمة إنما تنبئنا أن كل موجودات الأكوان إنما تسبح لله : الجماد ، والنبات ، والحيوان ، والإنسان ، وكذلك فإن الكل عابد لله : طائعاً أو مجبوراً .

وهناك من يعبد الله تعالى بحاله .

وهناك من يعبد الله تعالى بمقاله .

وهناك من يعبد الله تعالى بفعاله .

وهناك من يعبد الله تعالى بذاته .

وهناك من يعبد الله تعالى بصفاته .

ومن ثم فإن كل أهل الملل والنحل والديانات السماوية وغير السماوية ... كل هؤلاء إنما يعبدون الله تعالى كل حسبما يسر الله له أن يقوم بعبادته تعالى[3] .

---

(١) سورة الإسراء : آية رقم ٤٤ .

(٢) سورة الذرايات : آية رقم ٥٦ .

(٣) د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . ص١١٩ : ١٢١ .

يقول "الجيلي" : إعلم أن الله تعالى إنما خلق جميع الموجودات لعبادته ، فهم مجبولون على ذلك ، مفطورون عليه من حيث الأصالة ، فما في الوجود شيء إلا وهو يعبد الله بحاله ومقاله وفعاله ، بل بذاته وصفاته ، فكل شيء مطيع لله تعالى ، والإنس والجن مخلوقون لعبادته وهم ميسّرون لما خلقوا له"[1] .

هذا ... وقد سبق وعرضنا للكيفية التي يراها "الجيلي" لتجلي الله تعالى على عباده بأفعاله ، وأسمائه ، وصفاته .

وتبعاً لتجلي الله تعالى بأسمائه وصفاته تختلف العقائد والديانات ، وذلك نتيجة اختلاف مقتضى تجليات الأسماء والصفات .

ومن أسماء الله تعالى "الهادى" و "المضل" ؛ وكذلك فإن من أسماء الله تعالى "المنعم" و "المنتقم" وكل هذه الأسماء تتم العبادة وفقاً لها : بمعنى أن الله تعالى قد يتجلى على عبده بإسمه "الهادى" ، كما أنه تعالى قد يتجلى عليه بإسمه "المضل" ، وكذلك الشأن مع إسمه تعالى "المنعم" وإسمه تعالى "المنتقم" .

ولعل هذا هو السر وراء قوله تعالى ﴿**كان الناس أمة واحدة**﴾[2] .

يقول "الجيلي" تختلف العبادات لاختلاف مقتضيات الأسماء والصفات ، لأن الله تعالى متجلٍ بإسمه "المضل" كما هو متجل بإسمه "الهادى" ، فكما يجب ظهور أثر إسمه "المنعم" كذلك يجب ظهور أثر إسمه "المنتقم" ، واختلف الناس فى أحوالهم لاختلاف أرباب الأسماء والصفات ، قال الله تعالى : كان الناس أمة واحدة ، يعنى عباد الله مجبولين على طاعته من حيث الفطرة الأصلية ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ليعبده من اتبع الرسل من حيث إسمه "الهادى" ، وليعبده من يخالف الرسل من حيث إسمه "المضل" ، فاختلف الناس وافترقت الملل وظهرت النحل ، وذهبت كل طائفة إلى ما علمته أنه صواب"[3] .

---

(١) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ ٢ ص١١٩ .
(٢) سورة البقرة : آية رقم ٢١٣ .
(٣) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١١٩ ، ١٢٠ .

وا لله تعالى وراء كل ذلك : هو الذى يفعل على حسب مشيئته تعالى وإرادته ، غير مستفيد ولا مضار ، لأن الإستفادة والإضرار صفتان تتبعان مقولة الإحتياج ، والإحتياج نقص ، والنقص مرفوع عن ا لله تعالى .

يقول "الجيلى" : ا لله تعالى لا ينفعه إقرار أحد بربوبيته ، ولا يضيره جحود أحد بذلك ، بل هو سبحانه وتعالى يتصرف فيهم على ماهو مستحق لذلك من تنوع عباداته التى تنبغى لكماله ، فكل من فى الوجود عابد مطيع لله تعالى"[1] .

ويبين لنا "الجيلى" كيف ينظر العبد الولى الإنسان الكامل إلى الكيفية التى افترقت بها الناس إلى عشر ملل هى : الكفار ، والطبائعيون ، والفلاسفة ، والثنوية ، والمجوس ، والدهرية ، والبراهمة ، واليهود ، والنصارى ، والمسلمون ، وذلك وفق نظريته التى هى فى العقيدة والتى تذهب إلى الاعتقاد بأن الكل -فى نهاية الأمر- متجه إلى ا لله تعالى ، حسبما حسّنه ا لله تعالى عنده ليعبده به من جهة ما تقتضيها صفة ما من صفات ا لله تعالى .

... ...

أولا : العقائد غير السماوية

الكفار : عندما يعرض لنا "الجيلى" لنشأة ملة الكفر لأول مرة فى البشرية قاطبة ، يعود بنا القهقرى إلى ما قبل نزول آدم -عليه السلام- من الجنة إلى الأرض ، وبنزوله -عليه السلام- صار نبياً بعد أن كان فى الجنة ولياً .

يقول "عبد الكريم الجيلى" : إن ا لله تعالى لما أوجد هذا الوجود وأنزل آدم من الجنة ، وكان آدم ولياً قبل نزوله إلى الدنيا ، فلما نزل إلى الدنيا آتاه ا لله تعالى النبوة ، لأن النبوة تشريع وتكليف ، والدنيا دار التكليف ، بخلاف الجنة ، فإنه كان بها ولياً لأنها دار الكرامة والمشاهدة ... وذلك هو الولاية"[2] .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل جـ٢ ص١١٩ ، ١٢٠ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٢٠ .

ونشأ الكفار من ذرية آدم عليه السلام بعد أن علمهم القـراءة ، فإنشـغلوا بلذاتهـم عن تعلم قراءة الصحف التى أنزلها ا لله عليــه ، وأخذتهـم الغفلـة فـأنكروا الصحـف ومـا فيها .

وإلى ذلك يشير "الجيلى" بقوله : من اشتغل بلذاته عن تعلـم قـراءة تلـك الصحـف واتبع هواه ، آلت به ظلمة الغفلة إلى الغرور بالدنيا ، ثم آل بـه ذلـك إلى الإنكـار وعـدم الإيمان بما فى الصحف مما أنزل ا لله على آدم عليه السلام ، فهؤلاء هم الكفار"(١) .

عبدة الأوثان: وأما عبدة الأوثان فلعـل طوائفهـم الأولى لم تكـن تشـير إلى المعنـى البغيض الكامن وراء هذه التسمية ، إذ أنهم أقاموا صورة من حجر على هيئـة آدم –عليـه السلام– لاعتقادهم بقربه –عليه السلام– من ا لله تعالى ، وعكفوا على خدمتـه حبـاً فـى آدم عليه السلام وليس حباً فى الحجر ، ليتقربوا بذلك إلى ا لله تعالى ، لكـن جـاءت بعـد هذه الطائفة طائفة أخرى عبدت الصورة الحجرية نفسها فسموا "عبدة الأوثان" .

يقول "عبد الكريم الجيلى" : ذهبت طائفة ممن كان يؤمن بقرب آدم عليــه السـلام من ا لله تعالى إلى أن يصور شخصاً من حجر على صفة آدم ليحفظ حرمته بالخدمـة لـه ، وليقيم ناموس المحبة بمشاهدة شخصه على الدوام ، لعل ذلك يكون مقرباً له إلى ا لله تعالى لأنه يعلم أن خدمة آدم فى حال حياته كان مقرباً له إلى ا لله تعـالى ، فظـن أنـه لـو خـدم شخص آدم كان كذلك ، ثم تبعتها طائفة من بعدها ، فضلوا فى الخدمة فعبدوا الصـورة نفسها ، فهؤلاء هم عبدة الأوثان"(٢) .

الطبائعيون : أو الطبيعيون .. وهم بشر ممن أنكـروا علـى عبـدة الأوثـان عبـادتهم لهذه الأوثان ، لأنها فرع ، والأولى أو الأجدر –فى نظرهم– عبادة الأصل ، وهذا الأصل هو الطبائع الأربعة .

يقول "الجيلى" : وذهبت طائفة أخرى إلى القياس بعقولهم ، فزيفـوا عبـدة الأوثـان

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٢٠ .
(٢) المرجع السابق : جـ٢ ص١٢١ .

وقالوا إن الأولى أن نعبد الطبائع الأربعة ، لأنها أصل الوجود ، إذ العالم مركب من حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة ، فعبادة الأصل أولى من عبادة الفرع ، لأن الأوثان فرع العناصر لأنها تحتها ، فهى أصلها فعبدوا الطبائع وهؤلاء هم الطبيعيون"(١)

الفلاسفة : والفلاسفة –عند "عبد الكريم الجيلى"– هم الذين دعوا إلى عبادة الكواكب السبعة تأسيساً على أن العناصر الأربعة ليس لها –فى نفسها– حركة إختيارية ، ومن ثم لا تكون هناك فائدة من عبادتها ، لأن المقصود بالعبادة أو المعبود لابد وأن يكون ذا قدرة على الإفادة والإضرار .

يقول "الجيلى" : وذهبت طائفة إلى عبادة الكواكب السبعة وهى : زحل والمشترى والمريخ والشمس والزهرة وعطارد والقمر ، لأن كل واحد من هؤلاء مستقل بنفسه سائر فى فلكه ، يتحرك بحركة مؤثرة فى الوجود تارة نفعاً وتارة ضراً ، فالأولى عبادة من له التصرف ، فعبدوا الكواكب ، وهؤلاء هم الفلاسفة"(٢) .

---

(١) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٢١ .

(٢) المرجع السابق : نفس الموضع ، وفى حقيقة الأمر فإن لنا حقاً فى معارضة هذا الرأى أو هذا التعريف الذى يقدمه لنا "الجيلى" عن الفلاسفة ... بل ورفضه ، إذ أنه من أبعد التعريفات عن الفلسفة ، ذلك لأن الفلسفة لم تدع إلى عبادة الكواكب ، ونحن حين نورد تعريفاً للفلسفة –وإن كان طويلاً– فإننا نريد من وراء ذلك بيان حقيقة الفلسفة ، فالفلسفة –فيما نعرفها عبر تعريفات الكندى– قد حدها القدماء بعدة حروف : أ– إما من اشتقاق إسمها وهو حب الحكمة ، لأن "فيلسوف" هو مركب من : "فلا" وهى محب ، و "سوفا" وهى الحكمة. ب – وحدوها أيضاً من جهة فعلها فقالوا العناية بالموت ، والموت عندهم موتان : موت طبيعى وهو ترك النفس استعمال البدن ، وموت آخر هو إماتة الشهوات ، فهذا هو الموت الذى قصدوه ، ذلك لأن إماتة الشهوات هى –عندهم– السبيل إلى الفضيلة ، ومن ثم فقد قال كثيرون من القدماء : اللذة شر ، فبإضطرار أنه إذا كان هناك للنفس إستعمالان أحدهما حسى ، والأخر عقلى ، كان مما سمى الناس لذة ما يعرض فى الإحساس ، لأن التشاغل باللذات الحسية ترك لاستعمال العقل . ج– وحدوها أيضا من جهة العلة فقالوا : صناعة الصناعات وحكمة الحكم . د– وحدوها أيضاً فقالوا : الفلسفة هى معرفة الإنسان لنفسه ، وهذا قول شريف النهاية بعيد الغور ، فمثلاً يقال إن الأشياء إذا كانت أجساماً ولا أجسام ، ومالا أجسام إما جواهر وإما أعراض ، وكان الإنسان هو الجسم والنفس والأعراض ، وكانت النفس جوهراً لا جسماً فإنه إذا عرف ذاته عرف الجسم بأعراضه والعرض الأول والجوهر الذى هو لا جسم ، فإذا علم ذلك جميعاً فقد علم الكل ، ولهذه العلة سمى الحكماء الإنسان العالم الأصغر . هـ وحدوها أيضاً من حيث عينها (أى من حيث ماهيتها أو موضوعها) بأنها هى علم الأشياء الأبدية الكلية ، إنيّاتها وماليّاتها وعللها ، وذلك بقدر طاقة الإنسان =

الثنوية:[1] وهم أصحاب المذهب الذى يقول بمبدأين يقوم عليهما الوجود : مبدأ النور ، ومبدأ الظلمة ؛ ولا غنى للوجود عن أى منهما .

يقول "عبد الكريم الجيلى" : وذهبت طائفة إلى عبادة النور والظلمة لأنهم قالوا : إن اختصاص الأنوار بالعبادة تضييع للجانب الثانى ، لأن الوجود منحصر من نور وظلمة ، فالعبادة لهؤلاء أولى فعبدوا النور المطلق حيث كان من غير اختصاص بنجم أو غيره ، وعبدوا الظلمة المطلقة المتجلية حيث كانت ، وسموا النور يزدان ، وسموا الظلمة أهرمن ، وهؤلاء هم الثانوية"[2] .

المجوس: وهم الذين قالوا إن أصل الوجود إنما هو النار ، ومن ثم فقد صارت تلك النار هى المستحقة –عندهم– للعبادة .

يقول "عبد الكريم الجيلى" : ثم ذهبت طائفة إلى عبادة النار ، لأنهم قالوا : إن مبنى الحياة على الحرارة الغريزية ، وهى معنى ، لكن صورتها الوجودية هى النار ، فهى أصل الوجود وحده فعبدوا النار ، وهؤلاء هم المجوس"[3] .

=وهذه التعريفات تكاد تشمل كل ما قيل فى تعريف الفلسفة ، فيما عدا تعريف ارسطو للفلسفة بمعناها الخاص ، وهى الفلسفة الأولى التى هى العلم بالموجود بما هو موجود –أى من حيث هو– وتعريف الرواقيين للفلسفة بأنها معرفة الأمور الإلهية وكذلك الأمور الإنسانية .

ونعتقد من جانبنا أنه قد تبين –فى جلاء ووضوح– أنه كان من الأوفق أن نسمى من نادوا بعبادة الكواكب بإسم "الصابئة" لا "الفلاسفة" . ولمزيد من التفصيل انظر . د. عثمان أمين : الفلسفة الرواقية . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧١م ص٧٣ :٩٢ ، د. محمد عبد الهادى أبو ريدة : رسائل الكندى الفلسفية . القاهرة ١٩٥٠م جـ١ ص١٧٢ : ١٧٤ ، د. مراد وهبة : المعجم الفلسفى . ص ٣١٣ : ٣١٤ ، د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . ص١٢٢ .

(١) الثنوية مبدأ أو مذهب يقول بمبدأين يدبران هذا العالم ، أو يدبره أحدهما ويفسده الآخر ، ويرجع هذا المذهب إلى أوائل عهد الفلسفة . قال "أنكساغوراس" : إن المادة كانت مختلفة مضطربة فنظمها العقل أى الإله العاقل ، وقال أفلاطون مثل ذلك ، والمانوية ثنائيون ، لكن الفرق عندهم بين المبدأين ليس الفرق بين العقل وعدم العقل ، وإنما هو الفرق بين الخير والشر ، وكلهم يرفضون حدوث الناقص عن الكامل ويفضلون اشتراك مبدأين لكل منهما معلولات من جنسه . انظر . د.مراد وهبة : المعجم الفلسفى . ص١٣٩ ، ١٤٠ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٢١

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٢٢ .

الدهريون(١) : هؤلاء هم الذين لم يجدوا فى الوجود كله إلا مولوداً يـأتى ، وميتاً يذهب ، وهذا الأمر كان فيما مضى ، وهو كائن فيما هو قائم ، وهو سوف يظل هكذا فيما سيوجد : أزلاً وأبداً .

يقول "عبد الكريم الجيلى" : ثم ذهبت طائفة إلى ترك العبادة رأساً ، زعماً بأنها لا تفيد ، إنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة الإلهية على ما هو واقع ، فما ثم إلاّ أرحام تدفع وأرض تبلع ، وهؤلاء هم الدهريون ، ويسمون بالملاحدة أيضاً"(٢) .

البراهمة :"هم الذين يزعمون أنهم على دين "إبراهيم" وأنهم ذريته ، ولهم عبادة مخصوصة"(٣) .

---

(١) تعنى الدهرية إنكار الله تعالى ، بمعنى أنه لا شىء خارج الطبيعة ، فالطبيعة مستكفية بنفسها ، مستغنية عن خالق يوجدها ، والدهريون طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القدير ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه ، لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان ، كذلك كان وكذلك يكون أبداً ، كما يقول عنهم "الجاحظ" : الدهريون ينكرون الخالق والنبوات والثواب والعقاب ، ويردون كل شىء إلى فعل الأفلاك ، وهم لا يعرفون خيراً ولا شراً سوى اللذة والألم ، كما تعنى كلمة الدهرية جواز مرور العلل إلى مالا نهاية ، فالدهر دائر لا أول له ولا آخر ، لكن الحكماء لا يجوزون وجود أسباب لا نهاية لها كما تقول الدهرية ، لأنه يلزم عنه وجود مسبب من غير سبب ومتحرك من غير محرك . انظر . د. مراد وهبة : المعجم الفلسفى . ص١٩٦ ، ٢٥٣ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل .جـ٢ ص١٢١ ، والإلحاد يعنى إنكار وجود الله ، وهو إصطلاح يطلق على أولئك الذين يحيون وكأن الله تعالى غير موجود . انظر د. مراد وهبة : المعجم الفلسفى . ص٤٢ ، ٥٩ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٢١ ، هذا ونعتقد من جانبنا أن هناك ابتساراً فى تعريف البراهمة على هذا النحو الموغل فى المحدودية ، إذ أن البراهمة –على الحقيقة– غير ذلك ، ولعل فى كلام "الشهرستانى" عنهم ما يؤيد ما ذهبنا إليه ، فهو يقول "من الناس من يظن أنهم سموا براهمة لانتسابهم إلى إبراهيم عليه السلام ، وذلك خطأ ، فإن هؤلاء هم المخصوصون بنفى النبوات أصلاً ورأساً ، فكيف يقولون بإبراهيم –عليه السلام–؟ وهؤلاء البراهمة إنما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهم ، وقد مهد لهم نفى النبوات أصلاً ، وقرر إستحالة ذلك فى العقول بوجوه : منها أن قال إن الذى يأتى به الرسول لم يخل من أحد أمرين : إما أن يكون معقولاً ، وإما أن لا يكون معقولاً ، فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل التام بإدراكه والوصول إليه ، فأى حاجة لنا إلى الرسول ؟ وإن لم يكن معقولاً فلا يكون مقبولاً ، إذ قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية ، ودخول فى حريم البهيمية .

ومنها أن قال : قد دل العقل على أن الله تعالى حكيم عليم ، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه العقول –عقولهم– ، وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً ، وأنه أنعم على عباده=

والجديد فى الأمر أن "الجيلى" يرى أن هناك من بين أهل هذه الطوائف –غير الإسلامية– من هو للجنة ومن هو للنار ، ففريق الجنة هم الذين كانوا يفعلون الخيرات ، وفريق النار هم الذين كانوا يفعلون الشرور ، ولقد كان مقياس الخير –قبل ورود الشرائع– هو موافقة الفعل الإنسانى للفطرة التى فطر الله الناس عليها ، وكان مقياس الشر هو رفض الفطرة وكراهية النفس للفعل الإنسانى ، ومن هنا يكون الثواب والعقاب حسبما تأمر به الفطرة ، طالما لم ينزل الشرع الإلهى ، أما بعد ورود الشرائع الإلهية فإن الثواب والعقاب سوف يكونان بحسب ما أمر الله تعالى به وما نهى تعالى عنه .

يقول "عبد الكريم الجيلى" ما ثم طائفة من هذه الطوائف إلا وقد خلق الله منها ناساً للجنة وناساً للنار ، ألا ترى أن الكفار فى الزمن المتقدم من النواحى التى لم تصل إليها دعوة رسل ذلك الوقت منقسمون على عامل خير جزاه الله بالجنة ، وعامل شر جزاه الله بالنار ؟ ، فالخير قبل نزول الشرائع ما قبلته القلوب وأحبته النفوس واستبشرت

=نعماً توجب الشكر ، فننظر فى آيات خلقه بعقولنا ونشكره بآلائه علينا ، وإذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه ، وإذا أنكرناه وكفرنا به استوجبنا عقابه ، فما بالنا نتبع بشراً مثلنا ؟ فإنه إن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه .

ومنها أن قال : وقد دل العقل على أن للعالم صانعاً حكيماً ، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح فى عقولهم ، وقد وردت أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل ، من التوجه إلى بيت مخصوص فى العبادة ، والطواف حوله ، والسعى ، ورمى الجمار ، والإحرام ، والتلبية ،وتقبيل الحجر الأصم ، وكذلك ذبح الحيوان ، وتحريم ما يمكن أن يكون غذاء للإنسان وتحليل ما ينقص من بنيته ... وغير ذلك ، وكل هذه الأمور مخالفة لقضايا العقول .

ومنها أنه قال : إن أكبر الكبائر فى الرسالة اتباع رجل هو مثلك فى الصورة والنفس والعقل ، يأكل مما تأكل ، ويشرب مما تشرب ، حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً ، أو كحيوان يصرّفك أماماً وخلفاً ، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً ، فأى تميز له عليك ؟ وأية فضيلة أوجبت استخدامك ؟ وما دليله على صدق دعواه ؟ فإن اغتررتم بمجرد قوله فلا تمييز لقول على قول ، وإن انحسرتم بحجته ومعجزته فعندنا من خصائص الجواهر والأجسام مالا يحصى كثرة : انظر فى ذلك . أبو الفتح الشهرستانى : الملل والنحل . تحقيق . محمد سيد كيلانى . مطبعة عيسى الحلبى ١٩٧٦ جـ٢ ص٢٥٠: ٢٥٢ ، هذا وقد رد على حجج البراهمة هذه فى إبطال بعث الرسل ، القاضى "عبد الجبار المعتزلى" انظر فى تفصيل هذه الردود . القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل جـ١٥ تحقيق د. محمود الخضيرى وآخرين الدار المصرية للتأليف والترجمة . القاهرة ١٩٦٥ ص١٩ ، ٢٦ ،٦٣ ، ٩٧، ١٠٩ وأيضاً رسالتنا للدكتوراه : أبو رشيد النيسابورى وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص١٨٨ وما بعدها .

به الأرواح ، وبعد نزول الشرائع ما تعبد الله به عباده ، والشر قبل نزول الشرائع ما رفضته القلوب وكرهته النفوس وتألمت به الأرواح ، وبعد نزول الشرائع ما نهى الله عنه عباده ، فكل هذه الطوائف عابدون لله تعالى كما ينبغي أن يعبد ، لأنه خلقهم لنفسه لا لهم ، فهم له كما يستحق ، ثم إنه سبحانه وتعالى أظهر في هذه الملل حقائق أسمائه وصفاته فتجلى في جميعها بذاته فعبدته جميع الطوائف"(١) .

فالكفار يرون أنه لا رب لهم ، ذلك لأنه لما كان الله تعالى هو حقيقة الوجود كله ، والكفار داخلون ضمن هذا الوجود ، فقد كفروا أن يكون لهم رب ، ذلك لأن الله تعالى -بذلك- هو حقيقتهم ، ولا إله له ، بل هو الإله المطلق .

يقول "عبد الكريم الجيلي" : فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات ، لأنه لما كان الله سبحانه وتعالى حقيقة الوجود ، والكفار من جملة الوجود وهو حقيقتهم فكفروا أن يكون لهم رب ، لأنه تعالى حقيقتهم ، ولا رب له ، بل هو الرب المطلق ، فعبدوه من حيث ما تقتضيه ذواتهم التي هو عينها"(٢) .

وأما عبدة الأوثان فيرى "عبد الكريم الجيلي" أنهم عبدوا الله تعالى في الوثن الذي له يسجدون ، ومهما فعلوا فإن ذلك لن يغير من حقيقة أن الله موجود في كل صغير وكبير في هذا الكون ، فلما شعر عبدة الأوثان أن الله موجود في الوثن -لأنه من ضمن الكون والكون خلقه تعالى- عبدوا الوثن ، وما أخطأ عبدة الأوثان إلا حين صارت عبادتهم مقيدة لا مطلقة ، فعلى حين أنه يجب أن تكون عبادتهم لا تحصر تجليات الله في موجود واحد -وهو هنا الوثن- وجدناهم يحصرون ويقيدون .

ومهما كان الأمر ، فإن عبدة الوثن -فيما يرى "الجيلي"- لم يخرجوا عن كونهم قد عبدوا الله تعالى وسبحوا له .

ويقول "الجيلي" في ذلك "ومن عبد الوثن فلسر وجوده سبحانه بكماله فيه ، بلا حلول ولا مزج ، في كل فرد من أفراد ذرات الوجود ، فكان الله تعالى حقيقة تلك

(١) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٢٢ .
(٢) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٢٢ .

الأوثان التي يعبدونها ، فما عبدوا إلا الله و لم يفتقر في ذلك إلى علمهم ولا يحتاج إلى نياتهم لأن قلوبهم شهدت لهم بأن الخير في ذلك الأمر ، فانعقدت عقائدهم على حقيقة ذلك ، وهو عند ظن عبده به"(١) .

وأما الطبائعيون ، فإن "الجيلي" يرى أنهم قد فهموا أن الصفات الإلهية الأربع : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، لها صور من حيث إنها معان عالية ، فكان أن عبد الطبائعيون هذه الصور أو المظاهر ، أو الطبائع .

وفي ذلك يقول "عبد الكريم الجيلي" : وأما الطبائعية فقد عبدوه من حيث صفاته الأربع ، لأن الأربعة أوصاف الإلهية التي هي الحياة والعلم والقدرة والإرادة أصل فناء الوجود : فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظاهرها في عالم الأكوان ، فالرطوبة مظهر الحياة ، والبرودة مظهر العلم ، والحرارة مظهر الإرادة ، واليبوسة مظهر القدرة ، وحقيقة هذه المظاهر ذات الموصوف بها سبحانه وتعالى ، فلما لاح لسائر أرواح الطبائعيين تلك اللطيفة الإلهية الموجودة في هذه المظاهر وعاينوا أثر أوصافه الأربعة الإلهية ثم باشروها في الوجود على : حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة ، علمت القوابل من حيث الاستعداد الإلهي أن تلك الصفات معان لهذه الصور ، فعبدت هذه الطبائع لهذا السر ، فهم عابدون للحق من حيث الصفات ، ويئول أمرهم إلى السعادة ، كما آل أمر من قبلهم إليها بظهور الحقائق التي بنى أمرهم عليها"(٢) .

وأما الصابئة(٣) ، فإن "الجيلي" يذهب في تبرير عبادة الصابئة للكواكب مذهباً — ليس بالضرورة أن نتفق معه فيه ، حيث يرى "الجيلي" أنهم قد عبدوا الله تعالى من حيث أسمائه ، ثم إنه يبين لنا كيف ولماذا تطلق هذه الأسماء على تلك الكواكب السبعة التي يعبدها الصابئة ، ذلك كله كي ينتهي بنا إلى القول بأن أسماء الله تعالى المعلومة إنما تظهر

---

(١) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٢٢ .

(٢) المرجع السابق : جـ٢ ص١٢٣ ، ١٢٤ .

(٣) يسميهم "عبد الكريم الجيلي" —خطأ— الفلاسفة ، والأولى استخدام كلمة الصابئة للدلالة على عبدة الكواكب والنجوم .

فى تلك الكواكب المعروفة للناس ، وأما تلك غير المعروفة للناس فهى مظهر لأسماء الله تعالى غير المحصورة .

وقد جاءت عبادة هذه الكواكب نتيجة لإدراك الصابئة الجزء الإلهى فى هذه الكواكب ، ثم إن "الجيلى" ينتهى فى عرضه للصابئة إلى القول بأن الله تعالى لطيف بعباده ، ولولا لطفه هذا لظلت تجلياته فى الكون تترى فى الكون إلى مالا نهاية ، ولظل الناس يعبدونه فى هذه التجليات الوجودية ، ثم يعرض لنا "الجيلى" مثالاً لذلك : قصة سيدنا "إبراهيم" أبى الأنبياء -عليه السلام- ، حيث إنه قد رأى تجليات الله تعالى فى الكوكب ليلاً فأعلن عبادته له ، فلما غاب هذا الكوكب وأفل انصرف سيدنا "إبراهيم" -عليه السلام- إلى تجل آخر ، فوجد القمر ، ثم إلى تجل ثالث ، فوجد الشمس ، ... وهكذا إلى أن هداه الله تعالى ، فأدرك سيدنا "إبراهيم" -عليه السلام- أن عبادة الله تعالى فى مظهر من مظاهر ، أو فى تجل من تجليات إنما هو شرك به تعالى ، ذلك إلى أن عرف الله تعالى بالله تعالى ، وليس بالتجليات الإلهية فى الصور الكونية[1] .

---

(١) وردت قصة سيدنا "إبراهيم" هذه فى القرآن الكريم ، فى سورة الأنعام : آية رقم ٧٤:٧٩ ، هذا ونود أن نشير فى هذا المقام إلى أن القرآن الكريم من حيث مكانية النزول ينقسم إلى : مكى ومدنى ، فالمكى هو الذى نزل به الوحى الأمين على سيدنا "محمد" ﷺ بمكة ، والمدنى هو الذى نزل به الوحى الأمين على سيدنا "محمد" ﷺ بالمدينة المنورة وسورة الأنعام -التى اشتملت على قصة أبى الأنبياء سيدنا "إبراهيم" -عليه السلام- من السور المكية ، وإذا جاز لنا القول بوجود "علم" للمكى والمدنى ، فإننا نشير إلى أن هذا العلم سوف يوجد لنا تفرقة هامة- بل ونعتبرها ضرورية- بين تلك الآيات الكريمة المكية والأخرى المدنية ، لأن المكانين -مكة والمدينة- يمثلان مرحلتين على قدر هام جداً ، إذ كان لكل منهما دوره فى تشكيل الوعى الإسلامى والوجدان الإسلامى ، بل والعقل العقيدى الإسلامى ، ليتقبل ما هو جديد عليه من تعاليم ذلك الدين الجديد ، وإننا لنزعم أن الآيات الكريمة المكية إنما جاءت تعترف بالواقعية الإجتماعية ، وبالتدرج التعليمى التربوى -ومن ثم العقيدى- وذلك كله إعانة من الله تعالى للعبد المسلم كى يتخلى ذلك العبد عما كان عليه من جاهلية فكرية ومعرفية وعقيدية ، ويترك كل عاداته السيئة التى كانت مستحكمة عنده ، فإذا حدث ذلك "التخلى" جاز لهذا العبد المسلم "التحلى" بالفضائل الجديدة القيمة التى جاء بها الدين الجديد ، وهذا كله - فيما نزعم- منهج تربوى على قدر كبير من الرقى إذ أن فيه اعترافاً بضرورة التدرج فى بث المفاهيم الجديدة فى عقول كانت مملوءة -بل ومشحونة- بمعارف ومفاهيم خاطئة ، بلغت حداً خطيراً من التأثير على عقول معتنقيها ، وفى هذا التدرج تهيئة للنفوس والعقول كى تتقبل كل عقائد الإسلام ، ثم -فى مرحلة تالية- تتقبل كل أحكامه .

يقول "الجيلى" : وأما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسمائه سبحانه وتعالى ، لأن النجوم مظاهر أسمائه ، وهو تعالى حقيقتها بذاته ، فالشمس مظهر إسمه "ا لله" لأنه الممد بنوره جميع الكواكب ، كما أن الإسم "ا لله" تستمد جميع الأسماء حقائقها منه .

والقمر مظهر إسمه "الرحمن" .

والمشترى مظهر اسمه "الرب" .

وأما زحل فمظهر الواحدية .

وأما المريخ فمظهر القدرة .

وأما الزهرة فمظهر الإرادة .

وأما عطارد فمظهر العلم .

وبقية الكواكب المعلومة مظاهر أسمائه تعالى الحسنى التى تدخل تحت الإحصاء ، وأما مالا يعلم من الكواكب الباقية فإنها مظاهر لأسمائه التى لا يبلغها الإحصاء ، فلما ذاقت ذلك أرواح الفلاسفة من حيث الإدراك الاستعدادى الموجود فيها بالفطرة الإلهية ، عبدت هذه الكواكب لتلك اللطيفة الإلهية الموجودة فى كل كوكب"[١] .

ثم إن "الجيلى" يذهب إلى القول بأن الولى ينتهى من مشاهداته لحقائق عبادات أهل الملل والنحل إلى أن الجميع إنما يتجه إلى ا لله تعالى سواء بالجوهر أو بالعرض .

ولعل هذا يذكرنا بما قاله "ابن عربى" :

عقد الخلائق فى الإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوا[٢]

ويشير "الجيلى" إلى هذه الجزئية بقوله : فما فى الوجود شىء إلا وقد عبده ابن آدم ، إما على التقييد بمظهر أو محدث ، وإما على الإطلاق : فمن عبده على الإطلاق فهو موحد ، ومن عبده على التقييد فهو مشرك ، وكلهم عباد ا لله على الحقيقة لأجل وجود الحق فيها ، فإن الحق من حيث ذاته تعالى يقتضى أن لا يظهر فى شىء إلا ويعبد

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٢٤ .

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى . ص٢٠٤ .

ذلك الشيء ، وقد ظهر في ذرات الوجود ، فمن الناس من عبد الطبائع وهي أصل العالم ، ومنهم من عبد الكواكب ، ومنهم من عبد المعدن ، ومنهم من عبد النار ، و لم يبق شيء في الوجود إلا وقد عبد شيئاً من العالم ، إلا المحمديون فإنهم عبدوه من حيث الإطلاق بغير تقييد بشيء من الأشياء أو من أجزاء المحدثات"[1] .

ثم إن "الجيلي" ينشد قائلاً :

تجليت في الأشياء حين خلقتها	فها هي ميطت عنك فيها البراقع
قطعت الورى من ذات حسنك قطعة	و لم تك موصولاً ولا فصل قاطع
ولكنها أحكام رتبتك اقتضت	الوهية للضد فيها التجامع
فأنت الورى حقاً وأنت أمامنا	وأنت الذى يعلو وما هو واضع
وما الخلق في التمثال إلا كثلجة	وأنت بها الماء الذى هو نابع
وما الثلج في تحقيقنا غير مائه	وغير أن في حكم دعته الشرائع
ولكن بذوب الثلج يرفع حكمه	ويوضع حكم الماء والأمر واقع
تجمعت الأضداد في واحد البها	وفيه تلاشت وهو عنهن ساطع
فكل بهاء في ملاحة صورة	على كل قد شابه الغض يانع
وكل اسوداد في تصافيف طرة	وكل إحمرار في العوارض ناصع
وكل كحيل الطرف يقتل صبّه	بماض كسيف الهند حالا مضارع
وكل اسمرار في القوائم كالقنا	عليه من الشعر الرسيل شرائع
وكل مليح بالملاحة قد زها	وكل جميل بالمحاسن بارع
وكل لطيف جل أو دق حسنه	وكل جليل فهو باللطف صادع
محاسن من أنشاه ذلك كله	فوحدّ ولا تشرك به فهو واسع
وإياك أن تلفظ بغيرية البها	إليه البها ، والقبح بالذات راجع

(1) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٢٤ ، ١٢٥ .

فكل قبيح إن نسبت لفعله	أتتك معانى الحسن فيه تسارع
يكمل نقصان القبيح جماله	فما ثم نقصان ولا ثم باشع
ويرفع مقدار الوضيع جلاله	إذا لاح فيه فهو للوضع رافع
وأطلق عنان الحق فى كل ما ترى	فتلك تجليات من هو صانع[1]

... ...

ثانياً : العقائد السماوية:

انطلاقاً من نظرته إلى تآخى كل العابدين ، يذهب "الجيلى" إلى القول بإن الولاية الحقة تعرف من خلال المكاشفات أن جميع الأنبياء إنما أرسلوا إلى أقوامهم بالحق الصراح الذى لا شك فيه ، وكل الذى حدث أنه قد أتى على أهل الكتاب الكثير من الشقاء نتيجة أنهم قد بدلوا كلام الله المرسل على ألسنة الرسل ، وأتوا أشياء من عندهم مخالفة لأوامر الله تعالى ، وهكذا كان شقاؤهم .

يقول "الجيلى" : كل هذه الأجناس السابق ذكرها لما ابتدعوا هذه التعبدات من أنفسهم كانت سبباً لشقاوتهم ، ومن عبدا لله على القانون الذى أمر به نبيه كائناً من كان من الأنبياء فإنه لا يشقى ، فإن الحق لم يرسل نبياً ولا رسولاً إلى أمة إلا وجعل فى رسالته سعادة من تبعه منهم"[2] .

اليهودية : وأول الديانات السماوية ، التى يتكلم عنها "عبد الكريم الجيلى" هى الديانة اليهودية ، وهى ديانة كليم الله "موسى" -عليه السلام- الذى أرسله الله تعالى ليخرج قومه من الضلالة إلى الهداية فكانت الديانة اليهودية ، وكتابها هو "التوراة" ، وهو فى تسعة ألواح ، منها لوحان لم يؤمر "موسى" -عليه السلام- بإبلاغهما إلى قومه انتظاراً لمن سوف يأتى بعده من الأنبياء أو الرسل ، علاوة على أن عقول الناس -وقتها- لم تكن مؤهلة لتقبّل فيض الله تعالى فى هذين اللوحين ، فكان لابد من الانتظار لهذين السببين .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : قصيدة النادرات العينية . الأبيات من رقم ١٦٠:١٨٠ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٢٦ .

إن الألواح السبعة التى أمر الله تعالى نبيه ورسوله "موسى" -عليه السلام- أن يبلغهم إلى قومه كانت مشتملة على علوم الأولين والآخرين ، فيما عدا علم "محمد" ﷺ ، ومن سيرثه من الأولياء الصالحين ، وكذلك علمى "إبراهيم" و "عيسى" عليهما السلام .

إن التوراة هى تجليات الأسماء الصفاتية لله تعالى ، بمعنى أن تكون أسماؤه الحسنى تعالى دليلاً على صفاته ، ولهذا كانت التوراة تصريحاً بالأسماء الإلهية تلميحاً بالصفات الإلهية ، ومن هنا جاء إسمها "التوراة" من التورية ، وهى حمل المعنى على أبعد المفهومين ، وهذا معناه أن التوراة فى تصريحها تعنى الأسماء الإلهية فيعرف عامة الناس الله تعالى من حيث أسمائه ، والتوراة فى تلميحها تعنى الصفات الإلهية فيعرف خاصة المحققين ، وكبار الأولياء الصالحين الله تعالى من حيث صفاته .

يقول "الجيلى" : أنزل الله تعالى التوراة على "موسى" -عليه السلام- فى تسعة ألواح وأمره أن يبلغ سبعة منها ، ويترك لوحين ، لأن العقول لا تكاد تقبل ما فى ذينك اللوحين ، فلو أبرزهما موسى لانتقض عليه ما يطلبه ، وكان لا يؤمن به رجل واحد ، فهما مخصوصان "بموسى" -عليه السلام- دون غيره من أهل ذلك الزمان ، وكانت الألواح التى أمر "موسى" بتبليغها فيها علوم الأولين والآخرين إلا علم محمد ﷺ وعلم إبراهيم وعلم عيسى عليهما السلام ، وعلم ورثة "محمد" ﷺ ، فإنه لم تتضمنه التوراة خصوصية لمحمد ﷺ وورثته ، وإكراماً "لإبراهيم وعيسى" عليهما السلام ، فلو أمر "موسى" عليه السلام بإبلاغ اللوحين المختصين به ، لما كان يبعث "عيسى" عليه السلام من بعده ، لأن "عيسى" عليه السلام بلّغ سر ذينك اللوحين إلى قومه ، والتوراة عبارة عن تجليات الأسماء الصفاتية ، فتصريح الحق عند العامة الخيال الاعتقادى ، وليس لهم غير ذلك ، والحق عند العارفين حقيقة ذواتهم ، فهم المراد به هذا اللسان هو لسان الإشارة فى التوراة"(١) .

والألواح السبعة التى أمر الله تعالى نبيه ورسوله "موسى" عليه السلام أن يبلغها إلى قومه ... هى كالآتى :-

---

(١) عبد الكريم الجيلى: الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل جـ١ ص١١٤:١١٨ .

اللوح الأول : وهو ذلك اللوح المشتمل على علوم كثيرة ، وتسمى التوراة ذلك اللوح "لوح النور" ، ومن أهم العلوم التى يشتمل عليها ذلك اللوح : وصف الله تعالى بالواحدية ، والإفراد تنزيهاً له بإطلاق ، مما يميزه تعالى عن خلقه ، وربوبيته تعالى ، وقدرته تعالى ، وأسماؤه الحسنى مما استحقه تعالى فى ذلك اللوح : لوح النور .

اللوح الثانى: وهو لوح "الهدى" وهو لوح يشتمل على الإخبارات الإلهية ، والحقائق الذوقية والمكاشفات النورانية التى يلقيها الله تعالى إلهاماً فى قلوب المؤمنين .

ويشتمل هذا اللوح -كذلك- على علم الكشف عن أحوال الملل وأخبار السابقين على هذه الملل واللاحقين لها .

وفى هذا العلم -علم الكشف- علوم كثيرة منها : علم عالم الأرواح ، وعالم القدس ، وعالم الملائكة ، وعالم البرزخ ، والقيامة والميزان والصراط والحساب والجنة والنار .

اللوح الثالث: وهو لوح "الحكمة" وهو اللوح المشتمل على المعرفة العملية لكيفية السلوك فى حضرة الإله ... مثل : خلع النعلين ، وترقى الطور ، ومكالمة الشجرة ، ورؤية النار فى الليل المظلم ؛ وكل هذا من الأسرار الإلهية .

كما أن هذا اللوح يشتمل -كذلك- على علوم الفلك والحساب والهيئة ، وكل من أتقن هذه العلوم الموجودة فى ذلك اللوح من بنى إسرائيل صار راهباً ، والراهب عندهم "هو ذلك المتأله التارك للدنيا الراغب فى مولاه"(١) .

اللوح الرابع: وهو لوح "القوى" ، وهو اللوح المشتمل على علم تنزّل الإلهيات فى البشريات عن طريق الذوق ، وهو طريق يؤهل من يصل إليه لأن يكون وريثاً "لموسى" عليه السلام ، وورثة "موسى" عليه السلام هم أحبار بنى إسرائيل .

وهذا العلم "أمر ذوقى تماماً لا يفهمه إلا من حصل فيه ، فهو للخواص لا للعوام"(٢) .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص١١٩ .
(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل جـ١ ص١١٩ .

كما أن هذا اللوح يشتمل أيضاً على علم السيمياء ، والسحر العالى الذى يكون بلا أدوية ولا عمل ولا تلفظ ، وهو أشبه ما يكون بالكرامات ، تأتيه قوى سحرية فى الإنسان ، وقد صار "الجيلى" على هذه الهيئة ، فكان "لو شاء يتصور بأى صورة فى الوجود تصور بها ، ولو أراد فعْلَ أىِّ فعل فعَلَ ، لكنه علم أن هذا العلم مهلك فتركه ، ففتح الله عليه بالقدر المصون الذى هو بين الكاف والنون"(١) .

اللوح الخامس : وهو لوح "الحكم" ، وهو اللوح المشتمل على التشريع الخاص "بموسى" عليه السلام ، وبنى إسرائيل اليهود من أوامر ونواه ، فرضها الله تعالى عليهم ، فأحل لهم ماشاء أن يحله ، وحرم عليهم ماشاء أن يحرمه .

اللوح السادس : وهو لوح "العبودية" ، وهو اللوح المشتمل على الآداب والأحكام اللازمة للخلق كما أنه يشتمل على أسرار التوحيد والتسليم والتوكل والزهد والتفويض والرضا والخوف والرغبة والتوجه إلى الله وحده(٢) ، وهذه كلها -كما نعرف- من اللزوميات للعبد كى يعرف الطريق إلى الله تعالى .

اللوح السابع: وهو اللوح المبيِّن للطريق إلى الله تعالى ، موضحاً طريق السعادة من طريق الشقاوة ، وذلك عن طريق تبيين ما يجب أن يفعله الإنسان كى يفوز بالسعادة والثواب ، ولما كانت السعادة هدف كل الناس ، فقد ابتدع أتباع "موسى" عليه السلام فى دينهم أشياء كثيرة معتمدين على أفكارهم وعقولهم ، وليس على الوحى ، ولا على كلام "موسى" عليه السلام ، ظناً منهم أن فى ذلك سعادتهم ، "فلو أنهم استخرجوا ذلك بطريق الأخبار الإلهية والكشف الإلهى لكان الله يقدر لهم ذلك ، وهم لما ابتدعوها و لم يراعوها عوقبوا عليها"(٣) .

ولعل "الجيلى" يقصد هنا المقصد القرآنى فى الآية الكريمة **﴿ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا فى ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا فى قلوب**

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل جـ١ ص١٢٠ .
(٢) القشيرى : الرسالة القشيرية . ص٩٣ .
(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل .جـ١ ص١٢٠ .

الذين اتبعوه رأفةً ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلاابتغاء رضوان ا لله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون﴾[1] .

ونشير هنا إلى أن اللوحين اللذين لم يؤمر نبي ا لله تعالى "موسى" عليه السلام بإبرازهما كانا مخصوصين "لموسى" عليه السلام وحده دون غيره من بني إسرائيل ، وهما: لوح الربوبية ، ولوح القدرة ، وفي ذلك الحجب إشارة واضحة بأن أتباع

---

(1) سورة الحديد : آية رقم ٢٦،٢٧ ، وهذه الآية الكريمة نعتقد من جانبنا أنها تشير إلى حقيقة صوفية هامة ، وهي أن النبوة مستمدة من مشكاة واحدة ، لقول الرسول ﷺ "الأنبياء أخوة أمهاتهم شتى ودينهم واحد . فالأنبياء جميعاً –عليهم الصلاة والسلام– من شجرة واحدة وإلى هدف واحد منذ "آدم" عليه السلام إلى "نوح" عليه السلام وحتى "إبراهيم" عليه السلام ، وهو أبو الأنبياء ، والذى عنده تفرعت النبوة ، ومن ثم فقد أصبح أتباع الأنبياء –كما حكى عنهم القرآن الكريم– منهم مهتد وكثير منهم فاسقون . وعند قرب نهاية الطريق الإلهي – النبوى بعث ا لله تعالى "عيسى" عليه السلام ، بعد "موسى" عليه السلام مكملاً لرسالات من جاء قبله من الأنبياء والمرسلين ؛ والآيات الكريمة تشير إلى خصائص نعتقد أنها على جانب كبير من الأهمية ، وهي تتعلق بالنصارى الذين اتبعوا "عيسى" عليه السلام ، وتتمثل هذه الخاصية في قول ا لله تعالى**﴿وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة﴾** ... والرأفة والرحمة اللتان ذكرهما القرآن الكريم تعدان نتاجاً طبيعياً وطرحاً منتظراً لغرس السيد المسيح عليه السلام ، ولروح الديانة المسيحية التي جاء مبعوثاً بها من عند ا لله تعالى : السماحة والطهارة الروحية والشفافية ، ولعل لنا في التاريخ الإسلامي القديم دليلاً على ذلك من قصة هجرة الأفواج الأولى من المسلمين إلى الحبشة نازلين ضيوفاً على "النجاشي" ملك الحبشة والذى كان يدين بالمسيحية ، ويتبع وصايا السيد المسيح عليه السلام في صدق وإخلاص ، وليس من نافلة القول التذكير بأنه قد كان من بين المهاجرين عثمان بن عفان ذو النورين وزوجته بنت رسول ا لله ﷺ . ومن سياق الآية الكريمة نعلم أن الرهبانية التي عرفت في المسيحية ما فرضها ا لله تعالى على أتباع السيد المسيح عليه السلام ، بل إن هؤلاء الأتباع هم الذين اختاروها بأنفسهم طائعين مختارين ، وكان اختيارهم هذا سعياً من جانبهم وراء عفو ا لله تعالى، وطلباً لغفرانه ، وابتعاداً بأنفسهم عن أدران الحياة ومحارمها ، ولما كان الأمر كذلك كان لزاماً على من اختار شيئا الالتزام به ، ذلك بأن يعطى اختياره رعايته الحقيقية والمحافظة على كل ماتدعو إليه تلك الرهبانية من تطهر وترفع وقناعة وعفة وذكر وعبادة وتقرب إلى ا لله تعالى بكل أنواع الخيرات سيراً بالرهبان نحو التجرد لله تعالى ، والتوجه إلى ا لله لايتقيد بشكل أو بطقوس أوشعائر لأن ا لله تعالى ليس ينظر إلى صور الناس ولا إلى أجسامهم ، بل إنه تعالى ينظر إلى قلوبهم ، فهو تعالى لايحاسب الناس على أساس مايظهرونه من مظاهر وأشكال ، وهو تعالى ليس يتعامل مع عبيده من خلال مايمارسونه من طقوس أو يرتدونه من لباس ، لكن المحك أمام ا لله تعالى النية الصادقة والإيمان الصحيح والعمل الصالح ، وبهذه الثلاثية –فقط– يكون العبد قد أوفى بما عاهد ا لله تعالى عليه .

"موسى" عليه السلام لم يصل أحد منهم إلى مرتبة الكمال انتظاراً لمن سيأتى بعده ، وهو نبى الله تعالى "عيسى" عليه السلام[1] .

المسيحية : إذا كانت التوراة هى كتاب الله تعالى إلى اليهود ، فإن الإنجيل هو كتاب الله تعالى إلى النصارى ، وقد أنزله الله تعالى على نبيه "عيسى" عليه السلام باللغة السريانية ، وكان مبتدئاً بإسم الآب والأم والإبن ، ومن هنا فقد ظنوا "أن الآب والأم والإبن عبارة عن الروح ومريم وعيسى ، فقالوا إن الله ثالث ثلاثة ، ولم يعلموا أن المراد بالآب هو إسم الله ، والأم كنه الذات المعبّر عنها بماهية الحقائق ، وبالإبن الكتاب ، وهو الوجود المطلق"[2] .

وقد نسخ "عيسى" عليه السلام بشريعته شريعة "موسى" عليه السلام والتى هى اليهودية ، ذلك لإظهاره اللوحين اللذين قام "موسى" عليه السلام –مأموراً– بسترهما وحجبهما .

ولقد كانت أول علامات القدرة هى كلام "عيسى"عليه السلام وهو فى المهد ، وإبراء الأكمه والأبرص .

كما كانت أول علامات إظهار لوح الربوبية هى إحياء "عيسى" عليه السلام الموتى بإذن الله[3] .

ويرى "الجيلى" أن أتباع "عيسى" عليه السلام ضلوا من حيث المفهوم ، لكنهم عبدوا الله تعالى من حيث الأصالة باعتبارهم من خلق الله تعالى الذى ماخلق الناس الا ليعبدوه تعالى ، ذلك لرد "عيسى" عليه السلام على سؤال الله تعالى له : أأنت قلت

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص ١١٨ ، ١٢١ .

(٢) المرجع السابق : جـ١ ص ١٢٤ .

(٣) يقول القرآن فى شأن هذه الجزئية ﴿إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتى عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس وتكلم الناس فى المهد وكهلاً ، وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل ، وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذنى ، وتبرئ الأكمه والأبرص بإذنى ، وتخرج الموتى بإذنى ، وإذ كففت بنى إسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا الإسحر مبين﴾ سورة المائدة: آية رقم ١١٠ .

للناس اتخذونى وأمى إلهين من دون الله ؟ فقال : إن تعذبهم فإنهم عبادك .يعنى أنهم كانوا يعبدونك وليسوا معاندين ، وليسوا من الذين لامولى لهم ، لأن الكافرين لامولى لهم، ثم قال : وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم .

وهذا الكلام من "عيسى" عليه السلام حكم منه بأن قومه لم يخرجوا عن الحق ، لأن الأنبياء لايسألون الله تعالى المغفرة لمن يعلمون أنه مستحق للعقوبة ، ومن هنا فقد جاء طلب "عيسى" عليه السلام دليلاً على أن قومه يستحقون ذلك ، لأنهم على حق فى أنفسهم ، ولو كانوا فى حقيقة الأمر على الباطل ، لأن الله تعالى هو حقيقة "عيسى" وحقيقة أمه وحقيقة روح القدس ، بل الله تعالى هو حقيقة كل شئ ، وهذا معنى قول "عيسى" عليه السلام : فإنهم عبادك . فشهد لهم "عيسى" عليه السلام أنهم عباد الله تعالى .

والإنجيل تجليات الذات الإلهية فى الأسماء ، ومن هذه التجليات تجليه فى الوحداية، وهى التى ظهر بها على قوم "عيسى" فى "عيسى" و "مريم" و "روح القدس" ، فشهدوا الحق فى كل هذه المظاهر ، لكنهم إن كانوا محقين من حيث هذا التجلى فقد وقعوا فى خطأ وضلال :

أما الخطأ فحين حصروا التجلى الواسع فى "عيسى" و "مريم" و "روح القدس" .

وأما الضلال فحين جسّموا وشبّهوا وقيّدوا[1] .

وهكذا جاء "عيسى" بما لم يكن موجوداً فى التوراة ، ممهداً الطريق لنبى يأتى من بعده إسمه "أحمد" ، وهو نبى الإسلام ﷺ .

الإسلام : يمثل الإسلام آخر الديانات السماوية ، وتمثل أمته خير الأمم ، لقوله تعالى **﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس﴾**[2] .

ويمثل النبى "محمد" ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص ١٢٤ : ١٢٧ .

(٢) سورة آل عمران : آية رقم ١١٠ .

ويمثل القرآن الكريم -وهو كتاب المسلمين- أصدق وأخلد الكتب المنزّلة من الله تعالى إلى البشر عبر الرسل ، ومن ثم فإن المخالف للإسلام بعد نبوة "محمد" عليه السلام ورسالته "كائناً من كان فإنه ضال مضل شقى معذب فى النار"[1] ، لقول الله تعالى **﴿ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ، وهو فى الآخرة من الخاسرين﴾**[2] .

ويقسم لنا "عبد الكريم الجيلى" أهل ملة الإسلام إلى قسمين : أحدهما على الصراط المستقيم ، والآخر على صراط الله تعالى ، وبداهة فإن صراط الله تعالى أفضل من الصراط المستقيم ، وإن كان الصراطان خيراً .

وإلى ذلك يشير "الجيلى" بقوله "فالمسلمون على الصراط المستقيم ، وهو الطريق الموصل إلى السعادة من غير مشقة ، والموحدون من المسلمين : أعنى أهل حقيقة التوحيد، على صراط الله ، وهذا الصراط أخصُّ وأفضل من الأول ، فإنه عبارة عن تنوعات تجليات الحق تعالى لنفسه بنفسه ، والصراط المستقيم عبارة عن الطريق إلى الكشف عن ذلك ، فالمسلمون أهل التوحيد ، والعارفون أهل حقيقة التوحيد"[3] .

وتأسيساً على النص السابق ، فإن "الجيلى" يذهب إلى اعتبار أن غير المسلمين مشركون على الحقيقة ، حيث لايوجد موحدّ إلا أمة محمد ﷺ ، فالمسلمون "أهل التوحيد والعارفون أهل حقيقة التوحيد ، وماعدا هؤلاء فكلهم مشركون ، فلا موحد إلا المسلمون"[4] .

وإذا كان "الجيلى" -على مستوى التوحيد- قد قسم المسلمين قسمين : أهل التوحيد ، وأهل حقيقة التوحيد ، فإنه -على المستوى التعبدى- قد قسمهم إلى ثلاثة أقسام :

فالله طلب من المسلمين أن يعبدوه ، ومن ثم يصبح كل المسلمين عابدين لله تعالى على الحقيقة ، وبأفضل الوسائل التى أمر بها الله تعالى وارتضاها .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص ١٢٨ .

(٢) سورة آل عمران : آية رقم ٨٥ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص ١٢٩ .

(٤) المرجع السابق : نفس الموضع .

والعارفون –وهم أفضل من درجة المسلمين– يعبدون الله تعالى بما هو أفضل من عبادة المسلمين العوام .

والمحققون –وهم أفضل من درجة العارفين– يعبدون الله تعالى بأفضل من عبادة المسلمين العوام ، وبأفضل من عبادة العارفين .

إنه إذا كان المسلمون العوام يعبدون الله تعالى من حيث إسمه "الرب" ، فإن العارفين يعبدونه تعالى من حيث إسمه "الرحمن" ، وهذا الإسم متخلل كل الموجودات ، ثم إن المحققين يعبدون الله تعالى من حيث إسمه "الله" ومن ثم يكون المسلمون عباد الرب، ويكون العارفون عباد الرحمن ، ويكون المحققون عباد الله .

يقول "الجيلى" : إن الله تعبدّ المسلمين من حيث إسمه الرب ، فهم مقتدون بأوامره ونواهيه ، فجميع عوام المسلمين عابدون لله تعالى من حيث إسمه "الرب" ، لايمكنهم أن يعبدوه من غير ذلك ، بخلاف العارفين فإنهم يعبدونه من حيث إسمه "الرحمن" ، لتجلى وجوده السارى فى جميع الموجودات عليهم ، بخلاف المحققين فإن عبادتهم له سبحانه وتعالى من حيث إسمه "الله" ، لثنائهم عليه بما يستحقه من الأسماء والصفات التى اتصفوا بها ، فهم عباد "الله" المحققون ، والعارفون عباد "الرحمن" ، وعامة المسلمين عباد "الرب"، فمقام المحققين الحمد لله ، ومقام العارفين **﴿الرحمن على العرش استوى﴾** ، ومقام عامة المسلمين **﴿ربنا إننا سمعنا منادياً ينادى للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا﴾**[1] .

ثم إن "الجيلى" يجعل أمة الإسلام على سبع مراتب : "الإسلام والإيمان والصلاح والإحسان والشهادة والصديقية والقربة ؛ وبعد هذه المراتب السبع لاشئ إلا النبوة ، تلك الدرجة الأعلى والمقام الأسنى ، وقد "انسد بابها بمحمد ﷺ "[2]

ثم إن "الجيلى" يوضح لنا هذه المراتب توضيحاً ذوقياً عرفانياً .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص ١٢٩ ، والآيتان على الترتيب : سورة طه : آية رقم ٥ ، سورة آل عمران : آية رقم ١٩٣ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل .جـ٢ ص ١٣٠ .

فالإسلام له أسس خمسة : الشهادتان أن لاإله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، والحج إلى بيت الله الحرام لمن استطاع إليه سبيلاً[١] .

والإيمان له أساسان : التصديق اليقيني بوحدانية الله تعالى ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، والقدر : خيره وشره من الله تعالى ، ثم الإتيان — بعد ذلك كله — بما بني الإسلام عليه[٢] .

ويقصد بالتصديق اليقيني سكون القلب[٣] إلى كل ما تم الإخبار به عن عالم الغيب سكوناً لا يقل عن سكونه حال مشاهدة عالم الشهادة رأى العين ، فكما أن رأى العين لا ريب فيه ، كذلك يجب أن يكون الحال مع عالم الغيب .

والصلاح له ثلاثة أسس : الإسلام ، والإيمان ، ثم المداومة على عبادة الله تعالى خوفاً وطمعاً[٤] .

والإحسان له أربعة أسس : الإسلام ، والإيمان ، والصلاح ، ثم الإستقامة فى المقامات السبعة[٥] ...

---

(١) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٣١ .

(٢) المرجع السابق . جـ٢ ص١٣١ .

(٣) فيما يتعلق بإرتباط التصديق اليقينى بسكون القلب ، تجدر بنا الإشارة إلى أن هذه القضية قد كان لها حظها الكبير من البحث الدقيق عند متكلمى الإسلام ، وقد ربط متكلمو الإسلام بين سكون القلب وبين العلم اليقينى . أنظر فى ذلك على سبيل المثال . القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل . جـ١٢ تحقيق د. إبراهيم مدكور . ص١٣ وما بعدها ، القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة . ص٤٤ وما بعدها ، أبو رشيد النيسابورى : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين . تحقيق د.معن زيادة ، د. رضوان السيد . دار الإتحاد . بغداد ١٩٧٩م ص٣٠٢ وما بعدها ، حسنى زينة : العقل عند المعتزلة . دار الأفاق الجديدة . بيروت ١٩٨٠م ط٢ ص٢٠ وما بعدها ، د. سيد عبد الستار ميهوب : أبو رشيد النيسابورى وآراؤه الكلامية والفلسفية . ص٤٥٩ : ٤٦٨ .

(٤) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والإوائل . جـ٢ص١٣١ .

(٥) المقام هو إستيفاء حقوق المراسم ، فإن من لم يستوف حقوق ما فيه من المنازل ، لم يصح له الترقى إلى ما فوقه ، كما أن من لم يتحقق بالقناعة حتى تكون له ملكة ، لم يصح له التوكل ، ومن لم يتحقق بحقوق التوكل يصح=

وهـــى : التوبـــة (1) ، والإنابـــة ، والزهـــد (2) ، والتوكـــل (3) ،

=له التسليم ، وليس المراد من هذا الإستيفاء أن من لم يبق عليه بقية من درجات المقام السافل حتى يمكن له الترقى إلى المقام العالى ، فإن أكثر بقايا السافل درجاته الرفيعة ، إنما يستدركه فى العالى ، بل المراد تملكه على المقام بالتثبيت فيه ، بحيث لا يحول وكان حالاً ، وصدق إسمه عليه بحصول معناه ، بأن سمى قانعاً ومتوكلاً ، وكذا فى الجميع ، فإنه ليس مقاماً لإقامة السالك فيه ، والمقام لغوياً هو المجلس والموضع الذى تقوم فيه ، كما أنه إستيفاء حقوق المراسم على التمام ، وهو – فى إصطلاح أهل الحقيقة – عبارة عما يتوصل إليه بنوع تصرف ، ويتحقق بضرب تطلب ومقاساة تكلف ، فمقام كل واحد موضع إقامته عند ذلك ، وهو عند السالكين الوصف الذى يثبت على البعد ويقيم ، فإن لم يثبت يسمى حالاً . أنظر فى ذلك . الكاشانى : إصطلاحات الصوفية . ص٩٧، ٩٨ ، الجرجانى : التعريفات . مصر ١٣٠٦هـ ط١ ص١٠٠ ، التهانوى : كشاف إصطلاحات الفنون . إستانبول ١٣١٧هـ جـ٢ ص١٢٢٨ .

(1) التوبة هى أول مقام من المقامات التى ينبغى على السالك المنقطع إلى الله تعالى أن يطلبه ثم يتخطاه إلى ما بعده ، والتوبة تعتبر أول منزل من منازل السالكين وأول مقام من مقامات الطالبين ، وهى فى اللغة الرجوع ، يقال تاب أى رجع ، والتوبة الرجوع عما كان مذموماً فى الشرع إلى ما هو محمود ، وقد تكون التوبة رجوعاً عن كل شيء ذمه العلم إلى ما مدحه العلم . أنظر فى ذلك . القشيرى : الرسالة القشيرية . ص٧٦ ، ٧٧ ، السراج الطوسى : اللمع . نشرة د. عبد الحليم محمود ، وطه عبد الباقى سرور . مصر ١٩٦٠ص٦٨ ، الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة ١٩٦٩م ص١١١ .

(2) الزهد هو الأساس الأول للقاصدين إلى الله ، وقالوا من لم يحكم أساسه فى الزهد لم يصح له شيء مما بعده ، لأن حب الدنيا رأس كل خطيئة ، والزهد فى الدنيا رأس كل طاعة ، وللزهد ثلاث مراحل : الأولى : زهد المبتدئين ، ومعناه أن تخلى الأيدى من الأملاك ، وتخلى القلوب من الطمع ، ففى هذه المرحلة يكون البدن والفؤاد خاليين من أى شيء يختص بالدنيا ونعيمها ، والثانية : زهد المتحققين ، وهو يكون بأن يصير المرء زاهداً فى كل ما تميل إليه النفس من الأمور الدنيوية ، فيصبح المرء هنا منقطع الصلة بكل ما فى الدنيا ومن فيها ، مما يورثه شعوراً صادقاً بالراحة وإحساساً يقينياً بالطمأنينة ، والثالثة : زهد العلماء ذوى اليقين ، وهو الزهد فى الزهد نفسه ، فلا ينشغل المرء بشيء حتى يزهده . أنظر فى ذلك . القشيرى : الرسالة القشيرية . ص٩٣:٩٦ ، السراج الطوسى : اللمع .ص٧٢ ، د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى . ص٩٢ وما بعدها .

(3) التوكل هو عند الصوفية طرح البدن فى العبودية ، وتعلق القلب بالربوبية ، والطمأنينة إلى الكفاية، فإن أعطى العبد شكر على العطاء ، وإن منع صبر على المنع ، وفى موقفى العطاء والمنع يجب أن يكون الشكر والصبر عن رضا وموافقه للقدر . أنظر فى ذلك . القشيرى : الرسالة القشيرية . ص١٢٩ :١٣٧ ، السراج الطوسى : اللمع .ص٧٨ .

والرضا [١] ، والتفويض ، والإخلاص [٢] ، وذلك فى جميع الأحوال [٣] .

والشهادة لها خمسة أركان : الإسلام ، والإيمان ، والصلاح ، والإحسان ، ثم الإرادة ، وهذه الإرادة لها ثلاثة شروط : انعقاد المحبة لله تعالى من غير علة ، ودوام الذكر من غير فترة ، والقيام على النفس بالمخالفة من غير رخصة [٤] .

والصديقية لها ستة أسس : الإسلام ، والإيمان ، والصلاح ، والإحسان ، والشهادة، ثم المعرفة ، وهى تستلزم ثلاث حضرات : حضرة علم اليقين ، وحضرة عين اليقين ، وحضرة حق اليقين ، وهذه الحضرات الثلاث لكل واحدة من جنسها سبعة شروط : الفناء ، والبقاء ، ومعرفة الذات من حيث تجلى الإسماء ، ومعرفة الذات من حيث تجلى الصفات ، ومعرفة الذات من حيث الذات ، ومعرفة الأسماء والصفات والذات، والإتصاف بالأسماء والصفات .[٥]

والقربة لها سبعة أسس : الإسلام ، والإيمان ، والصلاح ، والإحسان ، والشهادة ، والصديقية ، ثم الولاية الكبرى ، وهى تستلزم أربع حضرات : حضرة الخلة ... وهى مقام إبراهيم عليه السلام الذى من دخله كان آمناً ، وحضرة الحب ، وفيه برزت للنبى صلى الله عليه وسلم خُلعة التسمى بحبيب الله ، وحضرة الختام ، وهو المقام المحمدى ...

---

(١) الرضا يعد نتيجة طبيعية لمقام التوكل ، وهو يعنى عند الصوفية سرور القلب بمر القضاء ، فيصير العبد راضياً ، إذا سرته المصيبة تماماً كما تسره النعمة ، وهذا معناه قبول العطاء الإلهى بأى صورة كان هذا العطاء ، وكذلك قبول المنع الإلهى بأى صورة كان هذا المنع . أنظر فى ذلك . القشيرى : الرسالة القشيرية . ص ١٥٠ :١٥٤ .

(٢) الإخلاص هو عند الصوفية ضد الرياء ، وقالوا إن من لا يعرف الرياء لم يكن مخلصاً ، تأسيساً على أن من لم ينشغل به – أى بالرياء – ولم يتحر تخليص عمله من الشوائب ، لم يسلم من الرياء لدخوله عليه وهو يشعر ، ومن إشتغل به اتقاه وسلم منه لمعرفته به . أنظر فى ذلك . القشيرى : الرسالة القشيرية . ص١٦٢ :١٦٤ ، وفى تفسير كل هذه المصطلحات السبعة . أنظر . عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ص١٣٩ :١٤٣ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٣١ .

(٤) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٣١ .

(٥) المرجع السابق : نفس الموضع .

وفيه رفع لواء الحمد ، وحضرة العبودية ، وفيه سماه الله تعالى بعبده حيث قال الله تعالى : ﴿**سبحان الذى أسرى بعبده**﴾[1] .

وليس للمحققين من هذا المقام سوى التسمي بعبيد الله تعالى ، لأن هؤلاء المحققين خلفاء للنبى محمد ﷺ فى كل الحضرات التى سبق ذكرها ، فيما عدا ما إختص به فى الله تعالى مما إنفرد به محتده عنهم[2] . وإلى ذلك يشير "الجيلي" بقوله : فمن اقتصر من المحققين على نفسه فقد ناب عن محمد ﷺ فى مقام النبوة، ومن يهدى إلى الله تعالى كساداتنا الكمل من المشايخ فقد ناب عنه فى مقام الرسالة ، ولا يزال هذا الدين قائماً ما دام على وجه الأرض واحد من هذه الطائفة ، لأنهم خلفاء محمد صلى الله عليه وسلم يذبون عن دينه كما يذب الراعى عن الغنم ، فهم إخوانه الذين أشار إليهم بقوله : "واشوقاه إلى إخوانى الذين يأتون من بعدى ، فهؤلاء أنبياء وليسوا أولياء ، يريد بذلك نبوة القرب والإعلام والحكم الإلهى ، لا نبوة التشريع ، لأن نبوة التشريع انقطعت بمحمد ﷺ" [3] .

وإذا كنا قد قدمنا الكلام عن الإسلام ، ونود الآن أن نتناول علاقة الولاية بالإيمان، فإن هذا الترتيب قد أقمناه من خلال فهمنا لقوله تعالى : ﴿**قالت الأعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان فى قلوبكم**﴾[4] .

هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية فنحن نجد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم عندما سئل عن الإيمان قال : "ما وقر فى القلب وصدقه العمل" ، وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى : ما وسعنى أرضى ولا سمائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن . ، وقوله صلى الله عليه وسلم : "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره" [5] .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٣٢ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٣٢ .

(٣) المرجع السابق : نفس الموضع .

(٤) سورة الحجرات : آية رقم ١٤ .

(٥) الإمام مسلم : صحيح مسلم . طبعة الشعب . القاهرة . مجلد ١ ص١٢٤ .

إن "عبد الكريم الجيلي" – شأنه في ذلك شأن كبار رجالات التصوف الإسلامي– ينظر إلى القلب على أساس إعتباره محلاً للتجليات الإلهية ، أو بمعنى آخر فإن القلب هو العرش الحقيقي للألوهية [١] .

ويقول "الجيلي" :

القلب عرش الله ذو الإمكان	هو بيته المعمور في الإنسان
فيه ظهور الحق فيه لنفسه	وعليه حقاً مستوى الرحمن
خلق الإله القلب مركز سره	ومحيط دور الكون والأعيان[٢]

ونظراً لمكانة القلب في الفكر الصوفي عامة ، وفكر "الجيلي" بصورة خاصة ، ينظر إليه "الجيلي" بإعتباره السر المودع من الله طرف الإنسان تمهيداً لبقاء الإيمان في الإنسان ، إذ الإيمان يكمن في القلب ويستقر .

وإذا جاز لنا الكلام عن تلك "المضغة" بأنها القلب ، فإن "الجيلي" يتكلم عنها بإعتبارها "نوراً" يسرى من الله تعالى ليصل إلى الإنسان كي يدرك به كل المدركات : بدءاً من الحقائق الإلهية وإنتهاء بالمعارف الكونية .

يقول "الجيلي" : إن القلب هو النور الأزلي ، والسر العلي المنزّل في عين الأكوان لينظر الله تعالى به إلى الإنسان ، وعبر عنه في الكتاب بروح الله المنفوخ في روح "آدم" حيث قال : ﴿**ونفخت فيه من روحي**﴾ [٣] .

ويجوز لنا – كما يقول "الجيلي" – تسمية هذا النور بالقلب ، وذلك على معانٍ... منها :

---

(١) د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذي ونظريته في الولاية . جـ٢ ص١٩٤ وما بعدها ، د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية . ص١٧١ .

(٢) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص ٢٠ .

(٣) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل .جـ٢.ص٢٢، والآية الكريمة جزء من قول الله تعالى :﴿**فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين**﴾ سورة الحجر : آية رقم ٢٩.

أن القلب هو النور الأزلى الذى يمثل لبابة مخلوقات الله تعالى ، وزبدة الموجودات : سواء العالى منها أو الدانى ، ومن ثم يكون القلب قد سمى بهذا الإسم ، لأن قلب الشيء إنما هو خلاصته وزبدته (١) .

ومنها : أن القلب سمى قلباً نظراً لتقلباته تحت تجليات وفيوضات الله تعالى ، سواء كانت تجليات الأسماء أو تجليات الصفات (٢) .

ومنها : أن للقلب سرعة تفريغ لما فيه "ذلك بإعتبار أن الأسماء والصفات له كالقلوب ليفرغ نوره فيها وإنصبابه إليها ، فلذلك التفريغ قد يسمى قلباً لقولهم قلبت الفضة فى القالب قلباً" (٣) .

ومنها : أن القلب قد سمى قلباً لأنه ينقلب عائداً إلى محله الأصلى الإلهى الذى منه بدأ، وهذا هو معنى قول الله تعالى : **﴿إن فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾**(٤) أى إنقلاب إلى الحق ، فهو صرف وجه الهمة من العدوة الدنيا، وهى الظواهر ، إلى العدوة القصوى ، وهى الحقائق وبواطن الأمور(٥) .

ومنها : أن القلب قد "انقلب" "حقاً" بعد أن كان "خلقاً" ، فهو "كان مشهده خلقياً ، فصار مشهده حقياً" (٦)، وهذا الإنقلاب إنما هو عود على بدء ، فالقلب — بذلك— قد عاد إلى أصله ... وإلا "فالخلق لا يصير حقاً ، لأن الحق حق ، والخلق خلق ، والحقائق لا تتبدل ، ولكن من كان أصله من شيء رجع إليه"(٧) .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص٢٢ ، وجاء فى المعجم الوسيط جـ٢ ص ٧٨٢ أن القلب من كل شيء هو وسطه ولبه ومحضه .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص٢٢ .

(٣) المرجع السابق : جـ٢ ص٢٣ .

(٤) سورة ق : آية رقم ٣٧ .

(٥) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص٢٣ .

(٦) المرجع السابق : نفس الموضع .

(٧) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص ٢٣ ، ٢٤ .

ولمكانة القلب في الإيمان ، ولمحاولات الشيطان – الدائمة – الوسوسة إلى الإنسان المؤمن ، نرى "الجيلي" يتجاوز عن تحديد "جامع مانع" لتسمية القلب قلباً ، لكنه لا يفتأ "يذكر المريد بضرورة مراقبة وساوس القلب وخواطره ، حتى يحفظ نفسه من الآثام التي تحيك في الصدر أولاً ، ثم تنتقل إلى حيز الفعل طالما لم ينتبه إليها الإنسان" (١) .

ومن هنا فإن "الجيلي" ينظر إلى القلب الإنساني ، ليس بإعتباره تلك اللحمانية المعروفة بهذا الإسم (٢) ، بل هو تلك اللطيفة المدركة – بكسر الراء – ، التي أودعها الله تعالى في الإنسان لتكون محلاً لتجلياته تعالى ، وذلك أنه "كلما زهد القلب في الدنيا وعدم منه الهوى والحرص والأمل ، وإزداد إيمانه ، ثم توحيده ، وإذا امتلأ القلب بالتوحيد صار عرشياً وتنزه عن أوصاف البشرية تماماً ، وشرفت في الملأ الأعلى صفاته ، وعلت وسمت في الملأ الأسفل معرفته ، واكتملت بنور إسم الذات بصيرته ، وتخلق بأخلاق الله ، وصارت الأسماء الحسنى وصفه ونعته ، وصار محققاً مستبصراً فانياً عن شهود المذكور عن ذكره ، وفي هذا القلب ورد في الحديث القدسي : لا يسعني عرشي ولا كرسي ولا سمائي، ووسعني قلب عبدي المؤمن ، ومعنى هذا الحديث أن قلب الإنسان لا يسع الله مساحة ولا خيالاً ولا حلولاً ولا حكماً ، وإنما يسعه توحيداً وإيماناً وعلماً ومعرفة وإيقاناً ومحبة وإخلاصاً ، فضلاً من الله وتخصيصاً" (٣) .

وإلى نفس هذا المعنى يشير "عبد الكريم الجيلي" بقوله إلى المريد :

وحاسب على الخطرات قلبك حافظاً   له عن حديث النفس فهو شنائع

---

(١) د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية . ص ١٧٤ وما بعدها .

(٢) جاء في المعجم الوسيط جـ٢ ص ٧٨٢: القلب عضو عضلي أجوف يستقبل الدم من الأوردة ويدفعه في الشرايين ، قاعدته إلى أعلى معلقة بنياط في الجهة اليسرى من التجويف الصدري ، وبه تجويفان : يساري به الدم الأحمر ، ويميني به الدم الأزرق المحتاج إلى التنقية ، وبكل تجويف تجويفان فرعيان يفصل بينهما صمام ، ويسمى التجويف العلوي : الأذين ، ويسمى التجويف السفلي : البطين . وواضح من هذا التعريف الفسيولوجي أن الصوفية في كلامهم عن القلب ، لا يعنون – بأي حال من الأحوال – القلب بالمعنى الذي ذكره التعريف الآنف .

(٣) د. أبو الوفا التفتازاني : إبن عطاء الله السكندري وتصوفه . ص ١٧٣ .

واضبط لها الإحساس فيه مراقباً	فإن لنقش الحس فى النفس طبائع
وقاطع لمن واصلت أيام غفلة	فما واصل العذال إلا مقاطع
فللنفس من جلاّسها كل نسبة	ومن خلةٍ للقلب تلك الطبائع[1]

هذا ... وينتهى "الجيلي" من نظرته فى حديث اتساع قلب العبد المؤمن لله دوناً عن : العرش والكرسى والأرض والسماء ، إلى نتيجتين على قدر كبير من الأهمية :

أولاً : أن هذا القلب هو أصل العالم ، والعالم فرع ، والدليل على ذلك – كما يقول "الجيلي" – هو قول الله تعالى : ما وسعنى أرضى ولا سمائى ، ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن" ، ولو كان العالم هو الأصل لكان أولى بالوسع عن القلب ، فعُلم من ذلك "أن القلب هو الأصل وأن العالم هو الفرع" [2] .

ثانياً : أن وسع قلب العبد المؤمن على معان ثلاثة ... هى :

المعنى الأول : وسع العلم بالله تعالى ، والمعرفة به ، تأسيساً على أن معرفة الله تعالى لا يتم تحصيلها بالعقل ذى القدرات المحدودة [3]، بل بالقلب .

وعن هذا الوسع يقول "الجيلي" : وسع العلم وهو المعرفة بالله ، فلا شيء فى الوجود يعقل آثار الحق ويعرف ما يستحقه كما ينبغى إلا القلب ، لأن كل شيء سواه إنما يعرف ربه من وجه دون وجه ، وليس لشيء غير القلب أن يعرف الله من كل الوجوه" [4] .

المعنى الثانى : وسع المشاهدة ، وهو ما يعرف عند الصوفية بالكشف ، وهو درجة

---

(١) عبد الكريم الجيلى : قصيدة النادرات العينية .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص٢٥ .

(٣) يقول أستاذنا الدكتور "أبو الوفا التفتازاني" فى كتابه : إبن عطاء الله السكندرى وتصوفه . ص٢٧٣ : العقل هو الملكة المدركة للعلوم بواسطة الإستدلال ، وهو الأداة التى يستخدمها فى المعرفة بالله أرباب النظر العقلى . هذا وسوف نبين موقف "عبد الكريم الجيلي" من العقل عند كلامنا عن ثمرات الإيمان عند الولى .

(٤) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص٢٥ .

عليا فى سلم المعرفة الذوقية العرفانية التى يختص بها – فقط – الأولياء العارفون ، الذين مكنهم ا لله تعالى بالمشاهدة .

وعن هذا الوسع يقول "الجيلي" : وسع المشاهدة هو الكشف الذى يطّلع القلب به على محاسن جمال ا لله تعالى فيذوق لذة أسمائه وصفاته بعد أن يشهدها ، فلا شيء من المخلوقات يذوق ما لله تعالى إلا القلب ، فإنه إذا تعقل مثلاً علم ا لله بالموجودات ، وسار فى فلك هذه الصفة ذاق لذتها ، وعلم بمكانة هذه الصفة من ا لله تعالى ، ثم القدرة على ذلك ، ثم فى جميع أوصاف ا لله تعالى وأسمائه ، فإنه يتسع لذلك ويذوقه كما يذوق مثلاً معرفة غيره وقدرة غيره لسيره فى أفلاكها" (١) .

المعنى الثالث : وسع الخلافة ، وهو يتم بالتحقق باسماء ا لله وصفاته ، إلا أن "الجيلي" – هنا – لا يفصل لنا هذا الوسع لما فيه من أسرار إلهية عليا "قد يعترض عليها المعترضون ، ويفتتن بها الآخرون" (٢) .

يقول "الجيلي" "وسع الخلافة هو التحقق بأسمائه وصفاته حتى أنه يرى ذاته ذاته ، فتكون هوية الحق عين هوية العبد ، وإنيته ، وإسمه إسمه ، وصفته صفته ، فيتصرف فى الوجود تصرف الخليفة فى ملك المستخلف ، وهذا هو وسع المحققين ، ونحن نكتفى بهذا القدر من التنبيه حتى لا يفضى ذلك إلى إفشاء سر الربوبية" (٣) .

ثم إنه يقول : "وهذا الوسع قد يسمى وسع الإستيفاء" (٤) .

ولإتساع قلب العبد المؤمن – المخصص للإيمان بالمشاهدة – تتجلى فيه الأنوار الإلهية ، بدءاً بالكشف عن عالم الغيب وانتهاءاً بالصديقية مروراً بالفراسة والحديث والإلهام (٥) .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص٢٥ .

(٢) د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . ص١٧٦ ، ١٧٧ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص٢٦ .

(٤) المرجع السابق : نفس الموضع .

(٥) الحكيم الترمذى : ختم الأولياء . تحقيق د. عثمان يحيى . بيروت . ص ٣٥٧ ، ولتفصيل ذلك انظر . د. عبد الفتاح بركة : الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية جـ٢ ص ١٤٠ وما بعدها .

وإذا قلنا إن الكشف عن عوالم الغيب يعد أولى درجات التجليات الإلهية على قلب العبد الولى ، فذلك لأن المعرفة الصوفية إنما ترتكز – فى المقام الأول – على القلب ، والذى هو بدوره آخذ بالذوق والمشاهدة ، وطارح للاستدلالات والقياسات العقلية .

يقول أستاذنا الدكتور "ابو الوفا التفتازانى" شارحاً لمذهب أهل التصوف –عامة– فى المعرفة ، واعتمادهم على الذوق طلباً للكمال ، وذلك من خلال كلامه عن "إبن عطاء الله السكندرى" : المعرفة هى إدراك الشئ فى ذاته وصفاته على ماهو به ، ومعرفة البارى تعالى أعسر المعارف ، فإنه لامثل لله ، ومع هذا فقد فرض الله على الخلق جميعاً معرفة ذاته وأسمائه وصفاته ، وهذه المعرفة قد تكون إثبات وجوده وتقديسه عما لايليق به ، ووصفه على ماهو عليه وبما وصف به نفسه ، وهذه معرفة عامة المكلفين ، وهى مفروضة عليهم ، وتسمى بالمعرفة العامة ، وقد تكون حالاً يحدث عن شهود ذوقى ، ويكون العارف هو من أشهده الله ذاته وأسماءه وأفعاله[1] وتسمى هذه المعرفة بمعرفة الخاصة ، وهى معرفة الصوفية التى لاتستند إلى العقل ، وإنما إلى الذوق"[2] .

وإذا كان "الجيلى" يأخذ بالمنهج الكشفى المعتمد على القلب سبيلاً لمعرفة الله تعالى وعالم الغيب –من ثم– ، فذلك لأن منهج الإستدلال العقلى هو المنهج الذى ينتقل صاحبه فيه من معنى إلى معنى : كأن يستدل من وجود آثار الله تعالى على وجوده تعالى[3] ، فيستدل من وجود الكائنات –وهى من صنع الله تعالى– على وجود الله ذاته، فهو صانعها وهو مكونها ، وهذا المنهج الذى يوجب تصديقاً ، ويصطنعه الفلاسفة والمتكلمون ، وأما منهج الشهود الذوقى فلا انتقال فيه من معنى إلى معنى آخر ، فهو منهج كشفى خالص يدرك به الصوفى الحقيقة العليا ، أو حقيقة الحقائق : الله تعالى ، إدراكاً ذوقياً كشفياً مباشراً لادخل فيه لاستدلالات العقل .

---

(١) فى ذلك إشارة إلى قول "إبن عطاء الله السكندرى" : وصولك إلى الله وصولك إلى العلم به ، وإلا فجلّ ربنا أن يتصل به شئ أو يتصل هو بشئ" . انظر د. أبو الوفا التفتازانى : إبن عطاء الله السكندرى وتصوفه . ص٢٦٤ ، كما نجد مثل ذلك عند "الجيلى" فى قوله بتجلى الأفعال والصفات والأسماء .

(٢) د . أبو الوفا التفتازانى : إبن عطاء الله السكندرى وتصوفه . ص ٢٦٨ ومابعدها .

(٣) د. ابو الوفا التفتازانى : إبن عطاء الله السكندرى وتصوفه . ص٢٧٤، ٢٧٥ .

وهذا المنهج يعرف بالمنهج الكشفى الصوفى ، وهو منهج خاص بالصوفية وحدهم، حيث أنهم يفضلونه على غيره من مناهج المعرفة ، ومن ثم كانت الفكرة عندهم -كقول "إبن عطاء الله السكندرى"- فكرتين : فكرة التصديق والإيمان ، وفكرة الشهود والعيان ، فالأولى لأرباب الاعتبار ، والثانية لأرباب الشهود والإستبصار[1] .

ونعتقد من جانبنا أن مايدعو إليه "الجيلى" فى قضية ثمرات الإيمان وفيوضاته لايبتعد كثيراً عن هذا المفهوم ، فالإيمان عنده -لما كان يعتمد على الذوق والمشاهدة- هو اعلى درجة من درجات التعقل ؛ فنراه يقول فى ذلك "الإيمان أول مدراج الكشف عن عالم الغيب ، وهو المركب الذى يصعد براكبه إلى المقامات العلية والحضرات السنية ، فهو عبارة عن تواطؤ القلب على مابعد عن العقل دركه ، فكل ماعلم بالعقل لايكون تواطؤ القلب على ذلك إيماناً ، بل هو علم نظرى مستفاد بدلائل المشهود فليس هو بإيمان ، لأن الإيمان يشترط فيه قبول القلب للشئ بغير دليل ، بل بتصديق محصن"[2] .

ويوضح لنا "الجيلى" فارقاً هاماً بين آداتى المعرفة : العقل والقلب ، فالقلب لاحدود لمعرفته ، لأن وسيلته القدرة ، وهى وسيلة لاحدود لها ، على حين نجد أن العقل ذو معرفة محدودة ، لأن وسيلته الدليل ، والدليل طريقه الظاهر والمحسوس ، وهما -كما نعرف- محدودان .

وإلى هذا المعنى يشير "الجيلى" بقوله : نقص نور العقل عن نور الإيمان ، لأن طائر العقل يطير بأجنحة الحكمة ... وهى الدلائل ، ولاتوجد الدلائل إلا فى الأشياء الظاهرة الأثر ، وأما الأشياء الباطنة فلا يوجد لها دليل ألبتة ، وطير الإيمان يطير بأجنحة القدرة ، ولاوقوف له عن أوج دون أوج ، بل يسرح فى جميع العوالم ، لأن القدرة محيطة بجميع ذلك ، فأول مايفيد الإيمان صاحبه أن يرى ببصيرته حقائق ما أخبر به ، ثم لايزال يرقى إلى حقيقة التحقيق بما آمن به"[3] .

---

(١) د. ابو الوفا التفتازانى : إبن عطاء الله السكندرى وتصوفه . ص٢٧٤، ٢٧٥ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل جـ٢ ص ١٣٨ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ص ١٣٨ .

وإلى هذه الجزئية يشير الدكتور "يوسف زيدان" إشارة ذوقية طريفة لها بعدها الإنسانى الإيمانى المشكور .... فيقول " فإذا كان العقل يفتقر إلى الأدلة الظاهرة الأثر ، فالإيمان يشترط فيه قبول القلب للشئ بغير دليل ، بل تصديق محصن ، ويقين لايتزعزع ، ولنا أن نذكر لذلك مثلاً من سيرة "أبى بكر الصديق" –رضى الله تعالى عنه– ، فقد ذهب إليه كفار قريش صبيحة ليلة الإسراء والمعراج ليقولوا له : إن صاحبك يقول إنه أسرى به إلى المسجد الحرام الأقصى ، ثم أعرج به إلى السماء ، فيقول "أبو بكر" –رضى الله تعالى عنه– : إن كان قد قال فقد صدق[1] ، ثم يقول بعد ذلك : من هنا يرى "الجيلى" أن أول مايفيد الإيمان صاحبه هو أن تتكشف لبصيرته الحقائق بلا افتقار إلى دليل عقلى ، وإنما تكون رؤيته ومكاشفاته بنور الإيمان ، ثم لاتزال تكشف له الحقائق بهذا النور اللدنى ، فتكون البوادر واللوامع والسواطع فى أول الأمر ، حتى إذا مااستقام قلبه فى المكاشفة ارتقى إلى حقيقة التوحيد وفتح عليه ربه بعلوم الواردات ومعارف علم التوحيد"[2] .

ويستشهد "الجيلي" لموقفه هذا بآيات كريمة من القرآن الكريم من سورة البقرة ، وهى قوله تعالى : ﴿**آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون والذين يؤمنون بما أنزل إليك وماأنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون**﴾[3] ؛ بأن هذا القول القرآنى الكريم إنما هو إشارة إلى موقف ينتفى فيه الشك من قلوب المؤمنين –فقط– فى أن هذا الكتاب حق ، وأنه يحمل الهداية للناس أجمعين ، وهذا التأكيد القرآنى على موقف المؤمنين إنما تأسس بناء على أن هؤلاء المؤمنين لم يتوقفوا للنظر إلى الدليل ، و لم يعتمدوا على ما تقيد به العقل ، بل نراهم قد قبلوا ما ألقى إليهم من ربهم ، واعتقدوا بوقوعه وصدقه من غير ريب أو شك ، ومن ثم فإن من جعل إيمانه موقوفاً على التقييد العقلى ، وعلى النظر إلى الدلائل فقد بات مرتاباً فى القرآن[4] .

---

(١) د . يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . ص ١٧٨ .

(٢) د . يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . ص ١٧٨ .

(٣) سورة البقرة : آية رقم ١ : ٥ .

(٤) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٣٨ .

وإذا كان الإيمان نوراً من انوار ا لله تعالى يمنحه -فقط- لعبده المؤمن فيرى به ما تقدم وما تأخر ، أقول إنه إذا كان الامر كذلك ، فإن "الجيلي" ينظر إلى مهمة العقل الإسلامي على أنها قاصرة على الدفاع عن الإسلام ضد الملحدين والمبتدعين والمشككين، وليس لأجل بث الإيمان فى القلوب ، فقلوب المؤمنين تستمد معارفها من نور ا لله تعالى ، ولذلك جاء الحديث الشريف : اتقوا فراسة المؤمن ، فإنه يرى بنور ا لله .

ويعلق "الجيلي" على هذا الحديث بقوله : إن الحديث لم يقل اتقوا فراسة المسلم ، ولا فراسة العاقل ، بل قيد بالمؤمن" [1] ، وما ذلك إلا لأن الفراسة أثمن ثمرات الإيمان .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٣٨ .

الفصل الخامس

الولاية والشريعة

الشريعة هى أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة هى مشاهدة الربوبية [1] ، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول ، فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده ، والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدر وأخفى وأظهر ، وقول الله تعالى : ﴿**إياك نعبد**﴾[2] حفظ للشريعة ، وقوله تعالى ﴿**إياك نستعين**﴾[3] إقرار بالحقيقة ، والشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره ، والحقيقة شريعة من حيث إن المعارف به سبحانه وتعالى ووجبت بأمره [4] .

والشريعة من الفعل شرع تعنى : ورد ، كما أن الشرعة والشريعة هى مورد الماء وهى مدخل الماء ، وقد تعنى المنهج أو السبيل ، فيما يشير القاموس المحيط [5] .

وهى ما شرعه الله تعالى لعباده من العقائد والأحكام ، فيما يشير إليه المعجم الوسيط [6] .

ولعل هذه التعريفات التى قدمناها آنفاً لا يختلف عنها ما قصده "الجيلي" عند كلامه عن الشريعة ، وذلك بالنسبة للولى ، فهو يقول : الكلام عن الشريعة نذكر فيه أسرار ما تعبدنا الله به على لسان نبيّه محمد –صلى الله عليه وسلم– وهى الخمس التى بنى الإسلام عليها" [7] .

وتأسيساً على ذلك ، فإن "الجيلي" ينظر إلى العبادات التى شرعها الإسلام فوق أنها طقوس تعبدية ، على أنها ذات بعد ذوقى يضاف إلى بعدها التعبدى الشعائرى .

---

(١) مشاهدة الربوبية عند الصوفية هى رؤية الصوفى إياها بقلبه ، ويعبر عن ذلك بأن الشريعة معرفة السلوك إلى الله تعالى ، والحقيقة دوام النظر إليه ، والطريقة سلوك طريق الشريعة اى العمل بمقتضاها ، وبعضهم لم يفرق بينهم، والشريعة ظاهر الحقيقة والحقيقة باطن الشريعة ، وهما متلازمان لا يتم أحدهما إلاّ بالآخر . انظر فى ذلك . القشيرى : الرسالة القشيرية . ص٧٢ وما بعدها .

(٢) سورة الفاتحة : آية رقم ٥ .

(٣) سورة الفاتحة : آية رقم ٥ .

(٤) القشيرى : الرسالة القشيرية . ص٧٢ وما بعدها .

(٥) القاموس المحيط : مادة شرع .

(٦) المعجم الوسيط : مادة شرع .

(٧) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ . ص١٣٣ .

أولاً : الصلاة :

الصلاة هى الركن العملى الأول من الأركان الخمسة التى بنى عليها الإسلام (١) ، وفى إقامة الصلاة إقامة للدين ، ومن ثم فإن إقامة الصلاة تعد فى نظر "الجيلي" إشارة إلى "إقامة ناموس الواحدية بالإتصاف بسائر الأسماء والصفات" (٢) .

ولابد للصلاة أن يتقدمها وضوء ، على اعتبار أن هذا الوضوء تطهر ، يغسل به المرء العبد الولى قلبه من نقائص الكون ، ومن آفات الدنيا التى تنجذب إليها النفس الإنسانية ، مما يدفع الإنسان إلى الهلاك ، ومن هنا يصبح قولاً صحيحاً أن "الطهر عبارة عن الطهارة من النقائص الكونية" (٣) .

والوضوء –وهو طهارة– لابد له أن يكون بأحد طريقين :

بالماء : فإنه إشارة إلى ضرورة أن ينخلع الإنسان من حياة النقائص ، فيحيا حياة جديدة ، والماء هو سر الحياة ، ولهذا جاء قول "الجيلي" : وكونه يشترط بالماء ، إشارة إلى أنها لا تزول إلا بظهور آثار الصفات الإلهية التى هى حياة حياة الوجود ، لأن الماء سر الحياة" (٤) .

بالتراب : وهو ما يعرف –إسلامياً– بأنه تيمم ، وهو يقوم مقام الطهارة مشيراً إلى "التزكى بالمجاهدات والرياضيات"(٥) ، مما يؤهل الإنسان لأن يزول عنه غبار الشهوات ومتعلقاتها .

---

(١) وهى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت لمن إستطاع إليه سبيلاً . انظر . صحيح مسلم : المجلد الأول . ص١٢٤ .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ . ص١٣٤ ، وفى ذلك يقول فى "النادرات العينية"

أصلى إذا صلى الأنام وإنما صلاتى بأنى لاعتزازك خاضع .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ . ص١٣٤ .

(٤) المرجع السابق نفس الموضع .

(٥) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ ص١٣٤ .

وبعد الوضوء –الطهر– يأتي إستقبال القبلة إشارة إلى التوجه الشامل فى طلب الحق، فإذا كانت النية كان معنى ذلك رضا القلب عن ذلك التوجه ، فيكون هذا التوجه توجهاً إرادياً .

فإذا كانت تكبيرة الإحرام فإنها تعبير عن عقيدة المسلم فى أن الذات الإلهية والجناب الإلهى والوجود الإلهى أكبر من كل ما عداه ، بل إن هذا الوجود الإلهى لا إنتهاء له ، ومن ثم فلا وجه للمقارنة بينه وبين أى وجود آخر ، وفى ذلك إشارة واضحة بأنه لا شريك مع الله ، فيعود الولى وهو يعتقد أن خيره وشره ليسا فى قدرة أى من المخلوقات ، وهذا كله يدفع الصوفى إلى الإعتقاد بأن الله واسع ومحيط ، وبأنه تعالى أكبر من كل مخلوقاته ، مما يعد –عند الصوفية– قمة الإستغراق فى بحار الجمال والكمال والعظمة الإلهية .

فإذا كانت قراءة فاتحة الكتاب ، فإن معناها أن الكمال الإلهى يكمن فى الإنسان ، لأن ذلك الإنسان هو فاتحة الوجود ، لأن الله تعالى قد فتح كل مغلق فى الوجود بهذا الإنسان ، فكأن إفتتاح الصلاة بقراءة الفاتحة "إشارة واضحة إلى ظهور الأسرار الربانية تحت الأسرار الإنسانية" (١) ، دليل ذلك أمر الله تعال للملائكة بالسجود "لآدم" عليه السلام ، فلو لم يكن الإنسان فاتحة ذلك الوجود المنظور ، ولو لم يكن ذلك الإنسان محلاً لتحلى العلم الإلهى الذى ظهر فى تلك ألإسماء التى علمها الحق تعالى "لآدم" عليه السلام ، لو لم يكن ذلك كذلك لما صح سجود الملائكة "لآدم" عليه السلام ، لأنه بإعلام الله تعالى "آدم" الأسماء ، فقد رفع قدره عليه السلام على قدر الملائكة ، ومن ثم فقد كان الأمر الإلهى للملائكة أن تسجد "لآدم" عليه السلام ، لا لشيء إلا أنه قد صار –بعد فيض العلم الإلهى عليه– محلاً للأسرار الربانية العالية التى أودعها الله تعالى فى النشأة الإنسانية الأولى ممثلة فى "آدم" عليه السلام .

فإذا كان الركوع ، فإنه إشارة إلى إقرار العبد الراكع بإمّحاء كل الموجودات وإنعدامها بحيث لا يصير موجود يشغل هذا العبد الراكع ، أو يقع تحت مشاهدته سوى الله تعالى بجماله وكماله وجلاله ، وهذا كله كفيل بأن يجعل الإنسان فانياً عن شهود

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ . ص١٣٥ .

"سوى" ا لله تعالى ، فلا يقدر حتى على مجرد التفكير فى شيء من الوجود الكونـى ، لأن التجلى الإلهى قد ملك عليه فؤاده ، فصار القلب مشغولاً با لله تعالى وحده ، و لم يعد فيـه محل لغير ا لله تعالى [١] ، مما يذكرنا بقول "رابعة العدوية" مناجية ا لله تعالى تعبيراً عن حب له تعالى وإنشغال به وحده ، حباً وانشغالاً سيطرا على كيانها كله ، إلى الحد الذى جعلها تغيب عن كل "السوي" —سوى ا لله تعالي— حتى ذاتها ، لحضورها مع ا لله تعالى بكمالـه وبجماله وجلاله ... فتقول :

إنى جعلتك فى الفؤاد محدثى وأبحت جسمى لمن أراد جلوسى

فالجسم منى للجليس مؤنس وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيسى [٢]

فإذا كان قيام المصلى من ركوعه ، فإن فى ذلك إشارة إلى وصول العبـد إلى مقـام البقاء مع ا لله تعالى ، مما يعنى إرتفاعاً عن كل ما هو محسوس ، وكأن البقاء هنا يعنى فناء العبد عن كل المحسوسات ، والبقاء مع ا لله تعالى ، وبا لله تعالى ، و لله تعالى ، ولعـل هـذا هو السبب فى قول المصلى لحظة قيامه من ركوعه : سمع ا لله لمن حمده ، وهذه كلمـة "لا يستحقها العبد لإنها إخبار عن حال إلهى ، والعبد فى القيام الـذى هـو إشـارة إلى البقـاء خليفة الحق تعالى ، وإن شئت قلـت عنـه لـيرفع الأشـكال ، فلهـذا أخـبرعن حـال نفسـه بنفسه ، أعنى ترجم عن سماع حقه ثناء خلقه ، وهو فى الحالين واحد غير متعدد"[٣] .

فإذا كان السجود فإنـه يعنـى سـحقاً ومحقـاً : سـحق آثـار البشـرية ، ومحـق كـل متعلقاتها ، فتحاً لباب ظهور وتجلى الذات الإلهية المقدسة فى صورة مستمرة ومتجـددة ، فبذلك يصير السجود فناء "عن" كل الأغيار ، وفناء "في" عظمة ا لله تعالى .

فإذا كان الجلوس بين السجدتين ، فإنه إشارة إلى التحقق بحقائق الأسماء والصفات، لأن الجلوس استواء فى القعدة ، وذلك إشارة إلى حقيقة قـول ا لله تعـالى ﴿**الرحمن على العرش استوى**﴾[٤] .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ . ص١٣٥ .
(٢) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى . ص٨٧ .
(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل .جـ٢ ص١٣٥ .
(٤) سورة طه : آية رقم ٥ .

فإذا كانت السجدة الثانية ، فإنها إشارة إلى مقام العبودية (١) ، وفى هذا المقام يتمثل فناء العبد حتى عن فنائه ، ولذلك قالوا عن السجدة الثانية إنما هى الفناء الثانى (٢).

فإذا كانت خاتمة الصلاة والتحيات ، فإن فيها معنى الكمال الخلقى والحقى ، لأنها ثناء على الله تعالى ، وعلى نبيه محمد -صلى الله عليه وسلم- وعلى أتباعه الصالحين ، وذلك هو "مقام الكمال فلا يكمل الولى إلا بتحققه بالحقائق الإلهية ، وإتباعه لمحمد -صلى الله عليه وسلم- وبتأدبه لسائر عباد الله الصالحين" (٣) .

ثانياً : الزكاة :

تمثل الزكاة الركن الثانى من أركان الإسلام الخمسة ، -من حيث العمل- ، ومما لا شك فيه إرتباط فرض الزكاة بمسألة الزهد (٤) ، ومن ثم نجد الدكتور "يوسف زيدان" وهو يقدم لنا صورة مشرقة للصوفية المسلمين ، وكيف كانوا يوقفون الدنيا عند حدود أيديهم ، بحيث لا تتجاوزها إلى قلوبهم ، مما أورثهم ثقة فى الله تعالى ، وإرتفاعاً عما يتكالب عليه عامة الناس ... فيقول : إن رجلاً كان ينهى عن مجالسة الصوفى "أبى بكر الشبلي" والإستماع إلى كلامه ، حيث كان يظن فى "الشبلي" الجهل وقلة التبصر رغم

---

(١) مقام العبودية مقام صوفى للخاصة ، الذين صححوا النية إلى الله تعال بصدق القصد إليه تعالى فى سلوك الطريقة . انظر فى تفصيل ذلك . الكاشانى : إصطلاحات الصوفية . ص١١٩ .

(٢) د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . ص١٠٦ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ . ص١٣٥ .

(٤) مصطلح الزهد يعد واحداً من المصطلحات الصوفية ذات الأهمية العظمى ، وهو له فى الإسلام مفهومه الخاص المحدد ، بمعنى أنه لا يقصد به الرهبانية ولا الفقر ولا الإنقطاع عن الدنيا ، لكنه يعنى -إسلامياً- أن يكون الإنسان عاملاً فى الحياة معمراً لها لكنه لا يجعلها فى قلبه ، ولا يجعل لها سلطاناً على نفسه ، بل يجعلها فى يده ، ومن ثم فلا مانع أن يقترن الزهد بالغنى ، بل المانع أن يشترط إقتران الزهد بالفقر ، فبذلك يكون الزهد إرتفاعاً بالإنسان فوق شهواته ، مما يعطيه الحرية اللائقة به ، وليس الزهد إنصرافاً عن الدنيا ، بل هو الإعتدال والتوسط فى الأخذ بأسباب الحياة وملذاتها . إن الزهد فى الإسلام هو منهج حياة ، معناه التقلل من ملذات الحياة ، فتتحقق بذلك حرية الإنسان التى تتمثل فى الإرتفاع فوق الشهوات والأهواء بمحض الإرادة ، وعن إختيار ، مع القدرة -فى نفس الوقت- على أن يحقق الإنسان شهواته وما يمنعه من ذلك إلا الإيمان بالله وثوابه وعقابه فى الآخرة . انظر فى ذلك . د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى . ص٦٠ .

مقامه الصوفى ، فسأله مرة بقصد إحراجه : كم يجب فى زكاة الخمس من الأبل ؟ قال الشبلى : شاة فى واجب الأمر ، وفيما يلزمنا –نحن– كلها ، فسأله الرجل : ألك إمام أخذت منه هذا ؟ قال الشبلى : نعم ... أبو بكر الصديق –رضى ا لله تعالي عنه– حيث خرج من ماله كله ، فقال له النبى –صلى ا لله عليه وسلم– : ما خلّفت لعيالك ؟ قال : ا لله ورسوله." (١) .

ثم يخلص الدكتور "زيدان" من ذلك إلى أمور منها :

أن الصوفية إنما يعتقدون فى حقيقة أمرهم بضرورة الإقتداء بالرسول –صلى ا لله عليه وسلم– وبالصحابة –رضى ا لله تعالى عنهم– .

أنه قد كان هناك دائماً من يعترض على الصوفية ، ولا يتفهم سلوكهم ... فيحاول أن يقع فى حقهم ويوجه اللوم إليهم .

أن الصوفية دائماً ما يضعون الدنيا فى أيديهم ، وليس فى قلوبهم ، كقول "الشبلي": فيما يلزمنا نحن ... فكلها لله تعالى (٢) .

هذا ... وفريضة الزكاة تدخل فى إيثار ا لله تعالى وأوامره على كل متاع الدنيا ، ولذلك "فالجيلي" يعرّف الزكاة بانها "التزكى بإيثار الحق على الخلق"(٣) .

ومن هنا فقد صارت الزكاة –وفق نظرة "الجيلي" الذوقية– شعوراً ممتازاً ، هو فى الحقيقة إيثار من العبد لأمر ا لله تعالى على حب المال وغيره من الملذات الدنيوية الزائلة ، والعبد عندما يفعل ذلك يكون قد استبدل بحب الدنيا حب ا لله تعالى بصدق وعمق ، ومما يدل عليه طاعته لأوامره تعالى ، حتى إذا بلغ العبد هذه المكانة وتلك الدرجة من اليقين صارت الزكاة عنده تزكياً بشهود الحق تعالى على الخلق ، ذلك أن العبد "إذا أراد أن يشهد نفسه يؤثر الحق فيشهده سبحانه ، وإذا أراد أن يتصف بصفات نفسه يؤثر الحق

---

(١) د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . ص١٠٨ .

(٢) المرجع السابق : نفس الموضع .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ . ص١٣٥ .

فيتصف بصفاته ، وإذا أراد أن يعلم ذاته فيجد الأنية يؤثر الحق فيعلم ذاته سبحانه وتعالى فيجد الهوية"[1] .

ثالثاً : الصوم :

فى مجال العبادات نجد أنه لا بد من التفرقة بين عامة الجمهور ، وبين خاصته من المتصوفة ، وذلك بالزيادة على الصوفية ، ولعل الصيام –عندهم– وكذلك الزكاة [2] خير دليل على ذلك ، فإذا كان الصوم –فى الشريعة– هو الإمتناع عن الطعام والشراب والنكاح طيلة النهار فى الشهر الكريم ، فإنه –عند الصوفية– وفوق ذلك كله الإمتناع عن إستعمال المقتضيات البشرية ، وذلك كتمهيد للإتصاف بصفات الربوبية والصمدية ، وعلى قدر ما يمتنع المرء عن مقتضيات البشرية بقدر ما تظهر فيه آثار الحق [3] .

وتأسيساً على أن الصوفية لا يأتون شيئاً فى مجال التشريع إلا إذا كان ذلك موافقاً للكتاب والسنة معاً [4] ، فيكون تعريفهم للصوم على ما سبق ، له دليل وهو قول النبى –صلى الله عليه وسلم– : "إن لله مائة وسبعة عشر خلقاً ، من آتاه بخلق منها دخل الجنة" فيكون التخلق بإخلاق الله تعالى هو الكفّ عن مقتضيات البشرية وإستخداماتها ، وهنا تظهر تجليات الصفات الإلهية ، فيتبدل البخل –وهو صفة بشرية– إلى كرم –وهو صفة إلهية– ، ... وهكذا ليصير التخلق بأخلاق الله تعالى شيمة أصيلة من شيم الولى العابد .

وإلى مثل هذا قرأنا إشارة "الجنيد" فى قوله : ما أخذنا التصوف عن القيل والقال ، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات ؛ وقوله عن المعرفة والعارف: "لون الماء لون إنائه"[5] .

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ . ص١٣٥ .

(٢) سبق أن عرفنا كيف أن "الشبلى" يرى فى الزكاة عن الأبل –فيما يخص الجمهور– واحداً فى الخمسة ، ويراها –كلها–زكاة– فيما يخصه والصوفية .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ . ص١٣٥ .

(٤) القشيرى : الرسالة القشيرية . ص١٢ وما بعدها ، ص٣١ وما بعدها .

(٥) القشيرى : الرسالة القشيرية ص٣٢ وما بعدها .

ولعل الحكمة فى كون الصوم شهراً ، هو أن الإنسان -بإعتباره إنساناً- لابد وأن يعود إلى مقتضيات طبيعته البشرية ، تلك الطبيعة البشرية التى قدر لها أن تلازم الإنسان ولا تفارقه إلا بالموت ، ومن ثم يكون الصيام إشارة إلى أنه بإنتهائه يعود الإنسان إلى طبيعته الإنسانية البشرية ليقوم بالجهاد الأكبر : جهاد النفس .

يقول "الجيلي" : "وكونه شهراً كاملاً إشارة إلى الإحتياج إلى ذلك فى مدة الحياة الدنيا جميعها ، فلا يقول إنى وصلت فلا أحتاج إلى ترك مقتضيات البشرية ، وأن المحقوق ليس للبشريات إليه سبيل ، فإن من فعل ذلك فهو مخدوع ممكور به ، فينبغى للعبد أن يلزم الصوم وهو ترك مقتضيات البشرية ما دام فى دار الدنيا ليفوز بالتمكين من حقائق الذات الإلهية"[1] .

رابعاً : الحج :

إنطلاقاً من إعتماد "الجيلي" على الذوق فى معرفة مقاصد الشريعة ، نجده ينظر إلى فريضة الحج نظرة ملؤها مفاهيم عرفانية عالية ، فالحج هو "إشارة إلى إستمرار القصد فى طلب الله تعالى"[2] .

والكعبة -بيت الله تعالى الحرام- تشير -عند "الجيلي"- إلى ذات الله تعالى ، الذى هو سبحانه وتعالى كعبة الآمال ، وإليه ينشد "الجيلي" :

أيا كعبة الآمال وجهك حجتى   وعمرة نسكى أننى فيك والع.

وكأن الحاج الصوفى عندما يقصد بلاد الحجاز حاجاً "يكون قلبه العاشق لأنوار الذات الإلهية عارجاً نحو نبع الأنوار"[3] .

ويبدأ الحج بالإحرام ، وهو عند الولى إشارة إلى تحريم شهود كل المخلوقات ، وذلك نتيجة لتعلق قلب الصوفى الولى بالخالق ، فلا يعود -من ثم- مشهوداً غير الله

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ . ص١٣٥ ، ١٣٦ .

(٢) المرجع السابق : نفس الموضع .

(٣) د. يوسف زيدان : عبد الكريم الجيلى وتصوفه . ص١١١ .

تعالى ، ثم إن ملابس الإحرام ذاتها وما فيها من ترك المخيط ، إنما هو إشارة إلى ترك الإنسان صفاته المذمومة ، وإستبدال الصفات المحمودة بها ، وهذا هو ما يعرف عند الصوفية بالتخلى والتحلى : التخلى عن الصفات غير الحميدة ، والتحلى بالصفات الحميدة .

فإذا كان من مناسك الحج ترك حلق الرأس ، فإن هذا إشارة إلى ترك الرئاسة البشرية .

وفى ذلك ينشد "الجيلي" :

وإعفاء حلق الرأس ترك رياسة	فشرط الهوى أن المتيم خاضع
إذا ترك الحجاج تقليم ظفرهم	تركت من الأفعال ما أنا صانع [(١)]

وهكذا ... إلى أن ينتهى شوط الحج بطواف الوداع ، والذى هو إشارة إلى الهداية إلى الله تعالى بطريق الحال ، لأنه إيداع سر الله تعالى فى مستحقه ، فأسرار الله تعالى وديعة عند الولى [(٢)] .

يقول "الجيلي" منشداً :

فلما قضينا النسك من حجة الهوى	وتمت لنا من حى ليلى مطامع
شددنا مطايا العزم نحو محمد	وطفنا وداعاً والدموع هوامع[(٣)]

(١) عبد الكريم الجيلى : قصيدة النادرات العينية .
(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ . ص١٣٧ .
(٣) عبد الكريم الجيلى : قصيدة النادرات العينية .

الفصل السادس

الولاية والوجود

تتأسس نظرية "عبد الكريم الجيلي" فى الوجود على قول ا لله تعالى : ﴿لقد كنت فى غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد﴾[1] ؛ والوجود الذى يحياه الناس ليس هو الوجود الحقيقى الذى يراه ويعتقده الولى ، فهذا الوجود القائم أمام أعين الناس إنما هو محض خيلات وأحلام ، يحسبه الناظر وجوداً على الحقيقة نظراً لأنه –هذا الناظر– غافل عن الحقائق العليا ، مشغول بالمحسوسات وملحقاتها ، وكل من فى الكون لن يفيقوا من غفلتهم تلك إلا بقارع الموت [2] ، وكان الغفلة قرينة الميلاد واليقظة قرينة

---

(١) سورة ق : آية رقم ٢٢ .

(٢) من الطريف أن يجعل "الجيلي" الخيال أصلاً للوجود والغفلة حجاباً عن إدراك حقيقة الوجود ، تلك الغفلة التى لابد وأن يكون لكل واحد من الموجودات نصيب منها ، فيقول "إن الخيال أصل الوجود والذات الذى فيه كمال ظهور المعبود ، ألا ترى إلى إعتقادك فى الحق وأن من له الصفات والأسماء ما هو له أين محل ، هذا الإعتقاد الذى ظهر لك فيه ا لله سبحانه وتعالى إنما هو الخيال ، فلأجل هذا قلنا إنه الذات الذى فيه كمال ظهوره سبحانه وتعالى ، فإذا عرفت هذا ظهر لك ان الخيال أصل جميع العالم ، لأن الحق هوأصل جميع الأشياء وأكمل ظهورها لا يكون إلا فى محل هو الأصل ، وذلك المحل هو الخيال فثبت أن الخيال اصل جميع العوالم بأسرها ، ألا ترى إلى النبى –صلى ا لله عليه وسلم– كيف جعل هذا المحسوس مناماً ، والمنام خيال فقال : الناس نيام إذا ماتوا انتبهوا . **(نحن من جانبنا نعلم أن هذا القول المأثور شائع بين الناس على أنه حديث نبوى ، بينما هو من أقوال سيدنا على بن أبى طالب كرم الله وجهه)** يعنى تظهر عليهم الحقائق التى كانوا عليها فى دار الدنيا ، فيعرفون أنهم كانوا نياماً ، لإن الموت يحصل الإنتباه الكلى ، فإن الغفلة عن ا لله منسحبة على أهل البرزخ ، وأهل الحشر ، وأهل النار ، وأهل الجنة، إلى أن يتجلى عليهم الحق فى الكثيب الذى يخرج إليه أهل الجنة فيشاهدون ا لله تعالى ، وهذه الغفلة هى النوم ، فكل العوالم أصلها خيال ، ولأجل هذا يقيد الخيال من فيها من الأشخاص ، فكل أمة من الأمم مقيدة بالخيال فى أى عالم كانت من العوالم ، فأهل الدنيا مثلاً مقيدون بخيال معاشهم أو معادهم ، وكلا الأمرين غفلة عن الحضور مع ا لله ، فهم نائمون ، والحاضر مع ا لله تعالى منتبه ، وعلى قدر حضوره مع ا لله يكون إنتباهه من النوم ، ثم أهل البرزخ نائمون لكن أخف من نوم بعض أهل الدنيا ، فهم مشغولون بما كان منهم وما هم فيه من عذاب أو نعيم ، وهذا نوم لأنهم ساهون أى غافلون عن ا لله ، وكذلك أهل القيامة فإنهم ولو وقفوا بين يدى ا لله تعالى للمحاسبة ، فإنهم مع المحاسبة لا مع ا لله وهذا نوم لأنه غفلة عن الحضور ، ولكنهم أخف نوماً من أهل البرزخ ، وكذلك أهل الجنة والنار ، فإن هؤلاء مع ما ينعمون به وهؤلاء مع ما يعذبون به ، وهذا غفلة عن ا لله ونوم لاإنتباه ، لكنهم أخف نوماً من أهل المحشر فنومهم بمثابة السّنة ، على أن كلا من هذه العوالم وإن كانوا فى نظر مع الحق من حيث الحق ، لأنه مع الوجود جميعه فهو القائل : وهو معكم أينما كنتم ، لكنهم معه بالنوم لا باليقظة ، فلا إنتباه إلا لأهل الأعراف ومن فى الكثيب فهم مع ا لله ، وعلى قدر تجلى الحق عليهم يكون الإنتباه ، ومن حصل له من ا لله فى دار الدنيا . بحكم التقدير ما تأخر لأهل الجنة فى الكثيب فتجلى عليه الحق وعرفه فهو يقظان ، لهذا قال سيد أهل هذا المقام : الناس نيام لأنه تيقظ وعرف ،=

الموت ، هذا بوجه ، عل حين نجد بعض الأولياء الكمل يدركون كنه هذا الوجود ، نظراً لأنهم فى حال إنتباه رغم أنهم أحياء ، ومن ثم فهم يدركون حقيقة العالم -الخيال- وهم فى العالم الأرضى .

يقول "الجيلى" منشداً :

إن الخيـــال حيـــاة روح العـــالم ... هـــو أصـــل تيـكَ وأصله ابن آدم

ليس الوجود سوى خيال عند من ... يـــدرى الخيـــال بقـــدرة المتعاظم

فالحـــسّ قبـــل بـــدوّه لمخيـــل ... لك وهو إن يمضى كحلم النائم

فكذلك حال ظهوره فى حسّنا ... بـــاق عـــلى أصـــل لـــه بتـــلازم

لاتـــغـــتر بالحـــس فهـــو مخيـــل ... وكـــذلـــك المعنى وكـــل العـــالم

وكذلك الملكوت والجبروت والـ ... ـلاهـــوت والنـــاسوت عند العالم

لاتحقـــرن قـــدر الخيـــال فـــإنـــه ... عـــين الحـــقيقـــة للـــوجود الحاكم

لكنمـــا أصـــل الخيـــال جميعـــه ... قسمان هذا عند كشف الصارم

قســـم تصـــور لـــلبقـــاء وآخـــر ... مـــتصور لـــلهلك ليـــس بـــدائم

فافهـــم إشـــارتنا وفـــك رموزها ... لكن على أصل الكتاب القـــائم

وحذار من فهم يميل عن الهدى ... مما آتـــاك بـــه النـــبى الهـــاشمى

ماذاك قصدى إنما قصدى الذى ... جـــاء الـــرسول به بغير تكاتم

لم أبـــن أس رســـالتـــى إلا عـــلى ... أنى أكـــون لـــدينه كـــالخادم

فـــإذا بـــدا لـــك ماتعسّر فهمـــه ... أو كنت تفهم منه قـــول الغاشم

فاتـــركـــه والجأ للإله وقم على ... سنن آتاك به حديـــث القاسم

صلـــى الله عليـــه مانـــار اليقين ... بإسمـــه فى ليـــل شـــك قـــاتم(1)

=فإذا عرفت أن أهل كل عالم محكوم عليهم بالنوم ، فاحكم على تلك العوالم أنها خيال ، لأن النوم عالم الخيال". انظر . عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل .جـ٢ . ص٤١ ، ٤٢ .

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر الأوائل . جـ٢ . ص٤١ .

ثم يقول :

ألا إن الـوجود بـلا مـحـال	خيـال فى خيـال فى خيـال
ولايـقظـان إلا أهـل حـق	مع الرحمن هـم فى كل حال
وهـم متفـاوتـون بلا خـوف	فيـقظتهم على قـدر الكمال
هم الناس المشار إلى عـلاهم	لهـم دون الـورى كل التعالى
حظوا بالذات والأوصاف طراً	تعاظم شأنهم فى ذى الجلال
فطوراً بالجلال عـلى التـذاذ	وطـوراً بالتـذاذ بالجـمـال
سـرت لـذات وصف ا لله فيهم	لهـم فى الـذات لـذّات عوالى[1]

والوجود عند "عبد الكريم الجيلى" هو ماأدركه أهل الحـق من الأوليـاء الصالحين فعرفوا باطن الأمر وحقيقته ، وفهموا أن الوجـود الحقيقـى إنما هـو –فقـط– وجـود ا لله تعالى ، أو هو "الوجود الحقى" على حين يكون الوجود المرئى الظاهرى هو الوجـود غير الحقيقى ، أو هو "الوجود الخلقى" ، وبين هذين الوجوديـن[2] نسـبة كنسـبة الخيـال إلى

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ٢ . ص ٤٢ .

(٢) إشكالية الثنائية الوجودية ، أو العلاقة بين الواجد الخالق المطلق وبين الموجود المخلوق النسبى ، أوبين ا لله تعالى والإنسان ، تعد واحدة من الإشكاليات ذات الأبعاد المتشابكة فى الفكر الإسلامى بوجه عام سواء كان علم كلام أو تصوفاً أو فلسفة ، فهناك بُعد لايدرك قائم بين ماهو إلهى وماهو بشرى ، من حيث إن الإلهى مطلق وخالد ، والبشرى محدود وزمانى ، ولذلك فمحاولة حل هذه الإشكالية سواء على المستوى الوجودى الأنطولوجى أو المعرفى الإبستمولوجى أو الأخلاقى الإكسيولوجى ، لم تكن ذات بعد واحد ولاشكل واحد عند مفكرى الإسلام من علماء كلام ومتصوفة وفلاسفة ، فنحن نعلم –مثلا– أن البون شاسع بين طبيعة ا لله المقدسة وطبيعة الإنسان البشرية ، بحيث لايكون فى قدرة الإنسان إدراكه تعالى تأسيساً على الإعتقاد بأن كل شئ أشد مفارقة لله تعالى وأبعد نسباً به تعالى ، فالقرآن الكريم يشير إلى ا لله تعالى باعتباره إلهاً مطلقاً فى وحدانيته وله السلطان غير المحدود ، وهو الغنى عن العالمين واسع القدرة المحيط بكل شئ ، وكل شئ بأمره ، وماعلى الإنسان إلا أن يدعو ا لله تعالى أن يهديه سواء السبيل . إن الفكر الإسلامى يعتقد أن المشابهة بين ا لله والإنسان مستحيلة –فضلا عن عدم مشروعية تصورها– كقول "ابن عربى" ، ومن هنا توجد أحكام الشريعة لإقامة وصيانة حدود ا لله تعالى وإحاطة النفس البشرية بالسدود المانعة كقول الحلاج لتردها عن محاولة تصور مثل هذه المشابهة ، ومن ثم نجد التشريعات الدينية –قبل الفقهية– توضح كيف يكون السلوك الإنسانى بما =

الأصل ، وبالتالى نستطيع أن نفهم ما يذهب إليه "الجيلي" من أن كل هذه الموجودات إنما هى من قبيل الممكنات التى إن نسب إليها الوجود فإنما ينسب إليها من حيث أنها ملحقة

=يسترضى به الإنسان ربه ويتجنب غضبه . وعلى المستوى الوجودى الطبيعى الفيزيقى نجد أن علماء الكلام يوحدون بين الإيمان الصحيح والتنزية ، بمعنى أنهم يوجدون تفرقة ضرورية بين ا لله والإنسان ، وإن إختلفت الطرق ، فالأشاعرة –فى دفاعهم عن قدرة ا لله تعالى المطلقة غير المحدودة– ذهبوا إلى رفض التسليم بوجود قوانين طبيعية تخرج عن قدرة ا لله تعالى الشاملة التى تستطيع نقض هذه القوانين كقول أبى حامد الغزالى ، ومن ثم نجدهم يرفضون القول بقانون العلية أو السببية ، ذلك القانون العلمى العقلى الذى لاتنشأ بدونه علوم تحت أى مسمى –فضلا عن الخلل الإجتماعى فى حالة نفى هذا القانون ، وصارت العلة الوحيدة فى الكون هى ا لله تعالى ، فالأشاعرة يرون أنه إذا طرق إنسان ماعلى الباب فإن ا لله تعالى يخلق فيه إرادة الطرق ويعطيه القدرة عليها ، ويخلق اليد التى نظن أنها من الإنسان ، لكنها –على الحقيقة– من ا لله تعالى ، وليس شئ من هذا علة للآخر ، لكن ا لله تعالى هو الذى يحدثه جميعاً ، وهكذا نجد أن ا لله تعالى –عند الأشاعرة– يخلق الأشياء ومايترتب عليها من آثار ، فيما يعرف –كلامياً– بالتولد ، فالنار لاتحرق والسكين لاتجز ، بل ا لله تعالى هو الذى يخلق الإحتراق فيما تمسه النار وقت المس ، وهو تعالى يخلق الجز فيما توضع عليه السكين وقت وضعها . هذا على صعيد ، وعلى صعيد آخر نجد المعتزلة يوجدون تفرقة قوية وحاسمة بين ا لله تعالى وبين الإنسان ، وإذا كنا قد وجدنا الأشاعرة يوجدون هذه التفرقة على المستوى الطبيعى، فإن المعتزلة قد أوجدوها على مستوى الذات الإلهية المقدسة ، فذهبوا إلى القول بأن كل صفة تنسب إلى ا لله تعالى تحدث انقساماً فى وحدة ذاته ، بمعنى أن القول بوجود صفات أزلية يعد قولاً بوجود كائنات أزلية مع ا لله تعالى ، وهذا يعنى –عندهم– الخروج عن الوحدانية الخالصة إلى الشرك الواضح ؛ كما أننا –على نفس الصعيد– نجد المعتزلة يدافعون عن خصوصية ا لله تعالى ويقفون على طرف نقيض من الأشاعرة فيقرون بقانون العلية أو السببية ، على اساس أن كل مافى الكون إنما يسير وفق قوانين ثابتة ، وهكذا .... مما مهد الطريق أمام الفلاسفة والعلماء للقول بمعقولية الطبيعية . وإذا انتقلنا إلى الصوفية فسوف نجدهم يقفزون ابعد مما ذهبت إليه الأشاعرة ، فإذا كانت الأشاعرة قد قالت إنه لافاعل فى كل جسم إلا ا لله تعالى ، وإنه لاصلة بين ا لله والإنسان بشكل مباشر حتى إن الرسولﷺ –وهو من هو– كانت تبلغه الرسالة عن طريق جبريل عليه السلام ، فإن الصوفية تقول إنه لاموجود فى كل شئ إلا ا لله تعالى ، مما نفهم منه قيام مفاهيم الود والقرب بين ا لله والإنسان : فعن القرآن الكريم : ﴿فاعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه ، ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ . وعن البشر : إننى على يقين يبلغ يقينى انى أحيا أن لاشىء أقرب إلى من ا لله ، وأن ا لله أقرب إلى من قربى من نفسى . هكذا أراد الصوفية إقامة علاقة مخاطبة مباشرة بين ا لله تعالى والإنسان ، حتى نسبوا إلى "جعفر الصادق" أنه قال : مازلت اردد الآية على قلبى حتى سمعتها من المتكلم بها ، فلم يثبت جسمى لمعاينة قدرته تعالى" ، وقال آخرون بأن المؤمن وهو يتلو القرآن عليه أن يعتقد ان ا لله هو الذى يلقى إليه الآيات وهو الذى يخاطبه ، كما أن "السهروردى" وهو بصدد كلامه عن التصوف يوجب قراءة القرآن بوجد وطرب وكأن القرآن قد نزل فى شأن القارىء ، وفى مرحلة تالية لإقامة علاقة ود وقرب بين ا لله والإنسان نجد الصوفية وهم يهتمون بالسماع ، فالإستماع للوحى سواء كان فى آيات القرآن أو فى الأحاديث ، أو الإستماع إلى=

بالوجود الحقى : وجود ا لله تعالى ، وذلك بحكم تلك الإمكانية الوجودية التى أعارها ا لله تعالى لكل الموجودات فى عالم الحس : وهى أن تكون موجودة .

وتاسيساً على ما سبق نستطيع القول بأن العالم بما فيه ومن فيه مجرد ظهور مرئى لتجليات ا لله تعالى وفيوضاته ، وليس لهذا العالم أى وجود ذاتى ، لأن هذا العالم بكل موجوداته إنما هو من قبيل الخيالات والأوهام التى إستعارت صفة الوجود من الحق تعالي، لأنه لا وجود حقيقى إلا لله تعالى ، ذلك كله مع التأكيد على أنه لا حلول ولا إتحاد ، كما سنبين فيما بعد .

وإذا انتهينا إلى القول بأن الوجود الخلقى ما هو إلا محل لتجليات ا لله تعالى – الوجود الحقي– فإننا نعود لنقول بإن ا لله تعالى يتجلى على هذا الوجود الخلقى بتجليات ثلاثة : تجلى الجمال الإلهى ، وتجلى الجلال الإلهى ، وتجلى الكمال الإلهى .

إنما هو تجلٍ للإشعاع الإلهى الشامل من ا لله فى كل ما هو حى ، حتى قيل بأن المكونات كلها يسبحون لله بإختلاف اللغات ، لكن لا يسمع تسبيحها ولا يفقه عن ذلك إلا العلماء الربانيون الذين فتحت أسماع قلوبهم ، وقيل بأن من صدق مع ا لله فى أحواله فهم عنه كل شيء وفهم عن كل شيء ، فيكون له فى أصوات الطيور وصرير الأبواب علماً بعلمه وبياناً بتبيينه . وهكذا صار الأمر ممهداً للقول بوحدة الوجود وما شابهها من محاولات القرب من ا لله :

سبحان من أظهر ناسوته ... سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً ... فى صورة الآكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه ... كلحظة الحاجب بالحاجب

وأيضاً :

أنت بين الشغاف والقلب تجرى ... مثل جرى الدموع من أجفان
وتحل الضمير جوف فؤادى ... كحلول الأرواح فى الأبدان

وأيضاً :

من هذب فى طاعة ا لله جسمه وملك نفسه إرتقى به إلى مقام المقربين ، فإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب حل فيه روح ا لله الذى منه "عيسى بن مريم" وأن فعله حينئذ فعل ا لله .

وبطبيعة الحال فإن هذا التباين بين مفكرى الإسلام كان دافعه محاولة حل اللغز الذى عاصروه والمتمثل فى العلاقة بين ا لله تعالى بقدسيته والإنسان ببشريته ، بين ا لله تعالى بمطلقيته والإنسان بمحدوديته ، بين ا لله تعالى بخلوده والإنسان بزمانيته .

وفيما يلى بيان كل تجل من هذه التجليات :

أولاً : تجلى الجمال الإلهى :

يتمثل تجلى الجمال الإلهى فى صفات الله تعالى وأسمائه الحسنى ، فيضفى هذا التجلى المقدس على الكون كله حُسناً مطلقاً غير متوحد ، بمعنى أنه حسن ذو مظاهر متعددة ومتنوعة[1] حتى صار من حق كل من يرى جميلاً فى الكون أن يهتف : الله ـ ، إعترافاً منه بأن كل حسن فى الوجود إنما هو صورة من صور التجلى الجمالى لله تعالى .

يقول "الجيلي" : إن جمال الله تعالى عبارة عن أوصافه العليا وأسمائه الحسنى ، وهذا الجمال وإن كان متنوعاً فهو نوعان :

النوع الأول معنوى وهو معانى الأسماء الحسنى والأوصاف العلا ، وهو مختص بشهود الحق إياه ؛

والنوع الثانى صورى وهو هذا العلم المطلق المعبر عنه بالمخلوقات وعلى تفاريعه وأنواعه"[2] .

ولما كان هذا الوجود –بكل مظاهره– محلاً لتجلى الجمال الإلهى ، صار الوجود –كله– جميلاً بإطلاق ، حتى إذا ما وجدنا فى الوجود عيباً أو قبحاً فذلك من الأمور النسبية: بمعنى أن العيب ليس عيباً فى ذاته والقبح ليس قبحاً فى ذاته بل لأنه غير ملائم للجميل المطلق ، ومن ثم فقد صار هناك "فعل قبيح" و "شيء قبيح" و "كلمة قبيحة" أما الفعل القبيح فهو "إنما يظهر بإعتبار النهى عنه" وأما الشيء القبيح فهو "إنما يثبت بإعتبار من لا يلائم طبعه" وأما الكلمة القبيحة فهى "إنما ظهرت لأنها قيلت فى غير موضعها"[3].

يقول "الجيلي" : فما فى العالم قبيح ، فكل ما خلق الله تعالى مليح بالأصالة لأنه صور حسنه وجماله ، وما حدث القبيح فى الأشياء إلا بالإعتبارات."[4] .

---

(١) الجمال عند الصوفية هو من صفات الله تعالى ، أما الحسن فهو تجلى هذا الجمال فى الصور الكونية.

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل .جـ٢ . ص٨٩ ، ٩٠ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل جـ١ ص٨٩،٩٠ .

(٤) المرجع السابق : نفس الموضع .

مما سبق يتبين لنا كيف أنه لا يكون هناك أى قبح فى ذاته ، ولا يوجد فى الدنيا شيء قبيح إلا بإعتبارٍ ما ، مما يفسح المجال للقول بإرتفاع القبح المطلق وبقاء الحسن المطلق بناءً على إعتقاد بأن الوجود ليس سوى فيضٍ ربانى ، وكل فيوضات الله تعالى حسنة وجميلة ، فيصير هذا الوجود بكماله صورة من صور حسن الله تعالى ومظهراً من مظاهر جماله سبحانه[1] .

وإذا استطعنا القول بأن كل ما فى الوجود من صور الحسن إنما هى تجليات وفيوضات الجمال الإلهى ، صار صحيحاً القول بأن كل حسن قائم فى هذا الوجود ليس قائماً بذاته أو بالأصالة ، بل هو قائم بغيره وبالإضافة ، وذلك بما أعاره الله تعالى من حسن وجمال .

ثانياً : تجلى الجلال الإلهى :

يتمثل تجلى الجلال الإلهى فى صفات الله تعالى الجلالية كصفات عظمة ومجد وكبرياء ، مما يجعل الوجود العينى مظهراً ومجلى للذات الإلهية ، منبئاً عن الله تعالى ومخبراً عنه ، وما الجلال إلا جمال مطلق بلغ أوج وذروة الكمال فصار جلالاً ، كما أن كل جلال للذات الإلهية فى مبادئ ظهوره على الخلق يسمى جمالاً ، ومن ثم فقد صح القول: "إن لكل جمال جلالاً ولكل جلال جمالاً"[2] .

إن لله تعالى جلالاً إختص به البشر ، وجلالاً إختص به ذاته العلية المقدسة ، فأما جلال البشر فهو إما أن يكون جلالاً فى مبادئ أمره فهو جمال ، وإما أن يكون جمالاً فى منتهى أمره فهو جلال ، لكنه ليس جلالاً بالمعنى المطلق ؛ وأما جلال الألوهية فهو جلال مطلق لا مظهر له إلا لله وحده ، ولا يكون شهوده إلا لله تعالى .

يقول "الجيلي" : وأما الجمال المطلق والجلال المطلق فإنه لا يكون شهوده إلا لله وحده ، وأما الخلق فما لهم فيه قدم ، فإنا قد عبرنا عن الجلال بأنه ذاته باعتبار ظهوره

---

(١) علّنا نستطيع أن نقول فى هذا المقام : الجمال الأكثرى والقبح الأقلى .

(٢) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٩٢ ، د. يوسف زيدان: عبد الكريم الجيلى فيلسوف الصوفية . ص١٥٦ وما بعدها .

فى أسمائه وصفاته كما هى عليه فى حقه ، ويستحيل هذا الشهود إلا له ، وعبرنا عن الجمال بأنه أوصافه العلا وأسمائه الحسنى ، واستيفاء اسمائه وأوصافه للخلق محال ، لأن ثمة أسماء وأوصافاً له مستأثرات عنده وهى جمال ، فظهر بذلك أن ظهور الجمال المطلق والجلال المطلق مختص با لله تعالى"(١) .

وواضح من النص السابق أن الجمال المطلق والجلال المطلق لا يكون شهودهما إلا لله تعالى وحده ، ذلك لأنه تعالى لا يتجلى فى عالم الخلق بتجلٍ مطلق ، حيث لا طاقة للمخلوقات بظهور الجمال المطلق الذى إن ظهر فسوف تتوقف أمامه العقول غير قادرة على تقبل ذلك الجلال المطلق الذى تندك تحت أنواره تراكيب الوجود المؤلفة من الكون والفساد(٢) ، ومن هنا نجد أن معظم تجليات ا لله تعالى تجمع بين أسمائه وصفاته الجمالية وبين أسمائه وصفاته الجلية أو الجلالية ، وتوضيح ذلك : أنه إذا كانت الجنة تعد مظهراً لمظاهر الجمال الإلهى المطلق غير المحدود ، فإن النار تعد مظهراً لتجلى ا لله تعالى تجلياً مطلقاً غير محدود ... لكن الملاحظ أن صفات الجمال أعم وأشمل من صفات الجلال ، ومن ثم فقد أعتبرت جميع الموجودات الكونية محلاً لمظاهر الجمال الإلهى ، بينما أعتبرت بعض هذه الموجودات الكونية مظهراً أو محلاً لمظاهر الجلال الإلهى .

يقول "الجيلى" أعلم أن لكل إسم أو صفة من أسمائه وصفاته أثراً ، وذلك الأثر مظهر لجمال ذلك الإسم أو جلاله أو كماله ، فالمعلومات –مثلاً– على العموم أثر إسمه العليم ، فهى مظاهر علم الحق سبحانه وتعالى ، وكذلك المرحومات مظاهر الرحمة ، والمسلمات مظاهر السلام ، وما ثم موجود إلا وقد سلم من الإنعدام المحض ، وما ثم موجود إلا وقد رحمه ا لله تعالى بإيجاده أو برحمة خاصة بعد ذلك ، ولا ثم موجود إلا وهو معلوم لله ، فصارت الموجودات بأسرها من حيث الإطلاق مظاهر لأسماء الجمال

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٩١ .

(٢) الكون هو مصطلح فلسفى عبارة عن تحول جوهر أدنى إلى جوهر أعلى ، والفساد يعنى زوال الصورة عن المادة الحاملة لها بعد أن كانت مركبة فيها ، مما يعنى المقابلة الوجودية بين المصطلحين، هذا ويمكن أن نشير فى هذا المقام –مقام عدم قدرة الكائن الكونى على تقبل الجلال الإلهى– إلى قول ا لله تعالى ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه ، قال : رب أرنى أنظر إليك ، قال : لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً ، وخر موسى صعقاً ، فلما أفاق قال : سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ سورة الأعراف : آية رقم ١٤٣ .

بأسرها ، إذ ما ثم إسم ولا وصف من الأسماء والصفات الجمالية إلا وهو يعم الوجود من حيث الأثر عموماً وخصوصاً ، فالموجودات بأسرها مظاهر جمال الحق ، وثم أسماء جلالية تختص ببعض الموجودات دون بعض كالمنتقم والمعذب والضار والمانع ، فإن بعض الموجودات مظاهر لها لا كل الموجودات ، بخلاف أسماء الجمال ، فإن كلا منها يعم الوجود ، هذا هو سر قوله :" سبقت رحمتي غضبي" فأفهم[1] ثم يقول : "فالجنة مظهر الجمال المطلق ، والجحيم مظهر الجلال المطلق"[2] .

ثالثاً : تجلى الكمال الإلهى :

يتمثل تجلى الكمال الإلهى فى ماهية الله تعالى ، وهى ماهية لا يستطيع الإدراك بلوغها ، لأنها ذات غير متناهية والإدراك متناهٍ ومحدود ، وبداهة فإن المتناهى المحدود لا يدرك غير المتناهي غير المحدود ، ذلك لأن عدم التناهي معنى من معانى الكمال ، إذ أن من جملة الكمالات عدم الإنتهاء ومن ثم فقد صار صحيحاً القول بأن ماهية الذات الإلهية المقدسة لا تدرك ... هذا من ناحية ما يخص ذوى الإدراك المحدود المتناهى ، أما صاحب الإدراك المطلق غير المحدود غير المتناهى –الله تعالي– فإن الذات الإلهية –بالنسبة له تعالي– تكون مدركة ، وبذا يصح القول بأن الذات الإلهية لا تدرك ، وبأنها –فى الوقت نفسه– تدرك[3] .

يقول "الجيلي" : إن كمال الله تعالى عبارة عن ماهيته ، وماهيته غير قابلة للإدراك والغاية ، فليس لكماله غاية ولا نهاية ، فهو سبحانه وتعالى يدرك ماهيته ، ويدرك أنها لا تدرك ، وأنها لا غاية لها فى حقه وفى حق غيره :أعنى يدركها بعد أن يدركها أنها لا تدرك له ولا لغيره لما هى عليه ماهيته فى نفسها ، فقولنا يدرك ماهيته هو ما يستحقه لكمال الإحاطة وعدم الجهل ، وقولنا يدركها أنها لا تدرك له ولا لغيره هو ما يستحقه من حيث كبريائه وعدم إنتهائه ، لأنه لا يدرك إلا ما يتناهى ، وهو ليس له نهاية ،

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٢٩، ٩٣ .

(٢) المرجع السابق : جـ١ . ص٩٤ .

(٣) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ . ص٢١ .

فإدراك ما ليس له نهاية محال ، فإدراكه لماهيته حكمى لإستحقاقه شمول العلم وعدم الجهل بنفسه ، لا أنه قبلت ماهيته الإدراك بوجه من الوجوه ...فافهم."[1] .

ثم يقول : وهذ مسألة شديدة الغموض فإياك أن تزلق فيها فإنها مقام الحيرة."[2].

ولا يظهر ذلك الكمال الإلهى ويتحلى فى الكون المرئى إلا فى صورة الإنسان الكامل .

إن "الجيلي" ينظر إلى الوجود على أساس أنه مجرد لمحة من لمحات التجلى الإلهى فى إحدى صوره : الجمالية أو الجلالية أو الكمالية ، فلا يصح لأى شيء فى الوجود وجود ذاتى محض مستقل ، لكن الوجود العينى يظل موقوفاً على نسبته إلى الله تعالى الموجود الحقى الذى أعار هذا الوجود وجوداً من ذاته العلية كى يظهر وجوداً عينياً وتظهر فيه أسرار الألوهية وتجلياتها .

ومن جانبنا نستطيع أن نؤكد أن قول "الجيلي" بالعارية الوجودية[3] يعتبر تشيعاً لقول من سبقه من المتصوفة "كابن عربي" فى قوله بوحدة الوجود ، حيث الوجود عنده متوهم فلا شيء هناك إلا الله تعالى ، فمقام الموجودات وتحققها إنما هو بنوع من الإضافة

---

(١) عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ ص٩٤،٩٥ .

(٢) المرجع السابق : نفس الموضع .

(٣) حيث يقول : سرى ظهوره فى الموجودات فظهر كماله فى كل جزء وفرد من أفراد أجزاء العالم ولم يتعدد بتعدد مظاهره بل هوواحد فى جميع تلك المظاهر ، أحد على ما تقتضيه ذاته الكريمة فى نفسها ، إلى غير ذلك من صفات الكمال ، وإلى ظهوره فى كل ذرة من ذرات الوجود إمتازت الطائفة بالوجود السارى فى جميع الموجودات ، وسر هذا السريان أن خلق العالم من نفسه وهو لا يتجزأ ، فكل شيء من العالم هو بكماله ، وإسم الخليقة على ذلك الشيء ، بحكم العارية التى ما هى فى الأشياء إلا نسبة الوجود الخلقى إليها ، وإن الوجود الحقى لها أصل ، فأعار الحق حقائقه إسم الخليقة لتظهر بذلك أسرار الألوهية ومقتضياتها من التضاد ، فكان الحق هيولى العالم ، قال الله تعالى : ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾ . انظر . عبد الكريم الجيلى : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . جـ١ . ص٤٦ .

إلى موجدها تعالى(١) ، وكذلك الحال مع "ابن سبعين" فى قوله بأن المحقق هو من أسقط الكثرة من الوجود و لم يثبت إلا ا لله تعالى(٢) .

(١) انظر تفصيل ذلك . ابن عربى : الفتوحات المكية . جـ٢ ، جـ٣ ، جـ٤ مواضع متفرقة ، د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى . ص٢٠٠ وما بعدها ، د. أحمد الجزار : الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى . مكتبة نهضة الشرق . القاهرة ١٩٩٠م . ص٢٠٧ وما بعدها .

(٢) د. أبو الوفا التفتازانى : ابن سبعين وفلسفته الصوفية . ص١٩٨ وما بعدها .



ثبت المراجع

قائمة بمصادر ومراجع البحث

أولاً : المصادر والمراجع العامة :

١- القرآن الكريم .

٢- كتب الأحاديث النبوية :

- صحيح البخارى . مطبعة الحلبى . القاهرة .

- صحيح مسلم . مطبعة دار الشعب . القاهرة .

٣- كتب الأحاديث القدسية :

- الأحاديث القدسية . طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . القاهرة .

- الإتحافات السنية فى الأحاديث القدسية . جمع : محمد أحمد المدنى . مكتبة الأزهر . القاهرة ١٩٨٠ط١ .

٤- المعاجم :

- المعجم الوسيط . طبعة مجمع اللغة العربية ١٩٨٥ط١ .

- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم . جمع : محمد فؤاد عبد الباقى . دار الشعب . القاهرة ١٩٤٥م.

- المعجم الفلسفى : وضعه د. مراد وهبه . دارالثقافة . القاهرة ١٩٧٩ط١ .

ثانياً : المصادر والمراجع العربية :

١- ابن تيمية (تقى الدين) : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان .المطبعة السلفية . القاهرة ١٣٩٩هـ . ط٤ .

٢- ابن تيمية (تقى الدين) : الإيمان . تحقيق . محمد ناصر الدين الألبانى . مكتبة أنس بن مالك . القاهرة ١٤٠٠هـ .

٣- ابن تيمية (تقى الدين) : قاعدة جليلة فى التوسل والوسيلة . تحقيق .د. طه محمد الزينى . مكتبة القاهرة ١٩٦٨ط٢ .

٤- ابن تيمية (تقى الدين) : رسالة العبودية . المؤسسة السعودية . القاهرة ١٩٧٨م.

٥- ابن تيمية (تقى الدين) : الصوفية والفقراء . دار الحديث . القاهرة .

٦- ابن خلكان : وفيات الأعيان وأنباء الزمان . بولاق . القاهرة ١٣٢٩هـ .

٧- ابن سينا (الشيخ الرئيس) : رسالة فى إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأفكارهم ضمن مجموعة رسائل .

٨- ابن عربى (الشيخ الأكبر محى الدين) : الفتوحات المكية . دار صادر بيروت .

٩- ابن عربى (الشيخ الأكبر محى الدين) : فصوص الحكم . تحقيق د. أبو العلا عفيفى . دار إحياء الكتب العربية . القاهرة ١٩٤٦م .

١٠- ابن عربى (الشيخ الأكبر محى الدين) : إصطلاحات الصوفية . القاهرة ١٣٠٦هـ .

١١- ابن علان (محمد) : دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين . مكتبة الخانجى . القاهرة ١٩٧٧م .

١٢- ابن القيم (أبو عبد الله) : الروح . تحقيق د. محمد أنيس عبادة . مكتبة نصير. القاهرة ١٩٧٩م .

١٣- ابن القيم (أبو عبد الله) : حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح . مكتبة المثنى . القاهرة .

١٤- ابن القيم (أبو عبد الله) : إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان . تحقيق . محمد حامد الفقى . القاهرة .

١٥- ابن كثير (الحافظ) : التفسير العظيم للقرآن الكريم . طبعة دار الشعب . القاهرة .

١٦- ابن كثير (الحافظ) : البداية والنهاية . دار الفكر . بيروت ١٩٧٨م .

١٧- ابن الملقن (سراج الدين) : صفات الأولياء . تحقيق . نور الدين شريبة . مكتبة الخانجى . القاهرة ١٩٧٣ط١ .

١٨- أبو ريدة (د. محمد عبد الهادي) : رسائل الكندى الفلسفية . القاهرة ١٩٥٠م .

١٩- أمين (د. عثمان) : الفلسفة الرواقية . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٧١م .

٢٠- بدوى (د. عبد الرحمن) : شطحات الصوفية . وكالة المطبوعات . الكويت ١٩٧٦ط٢ .

٢١ - بدوى (د. عبد الرحمن) : تاريخ التصوف الإسلامى . وكالة المطبوعات . الكويت ١٩٧٨ط٢ .

٢٢- بدوى (د. عبد الرحمن) : الإنسان الكامل فى الإسلام . وكالة المطبوعات . الكويت١٩٧٦ط٢ .

٢٣- بركة (د. عبد الفتاح) : الحكيم الترمذى ونظريته فى الولاية . مجمع البحوث الإسلامية . القاهرة ١٩٧١م .

٢٤- البغدادى (عبد القاهر) : الفرق بين الفرق . تحقيق . محمد عثمان الخشت . مكتبة ابن سينا ١٩٨٨م .

٢٥- بكر (السيد يعقوب) : نصوص فى فقه اللغة العربية . دار النهضة للطباعة والنشر . بيروت١٩٧١م .

٢٦- البيضاوى (ناصر الدين) : أنوار التنزيل وأسرار التأويل . مطبعة الحلبى . القاهرة ١٩٦٨ط٢ .

٢٧- البيهقى (أبو بكر) : الإعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة . مطبعة السلام العالمية . القاهرة ١٩٨٤م .

٢٨- الترمذى (الحكيم) : ختم الأولياء . تحقيق د.عثمان إسماعيل . بيروت ١٩٦٥م .

٢٩- الترمذى (الحكيم) : بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب . تحقيق د. نقولا هير . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة .

٣٠- الترمذى (الحكيم) : المسائل المكنونة . تحقيق د. محمد الجيوشى . دار التراث العربى ١٩٧٣ط١ .

٣١- الترمذى (الحكيم) : بيان الكسب . تحقيق د. عبد الفتاح بركة . مجلة الأزهر. عدد رمضان ١٤٠٧هـ .

٣٢- التفتازانى (د. أبو الوفا) : ابن سبعين وفلسفته الصوفية . دار الكتاب اللبناني. بيروت ١٩٨٠ ط١ .

٣٣- التفتازانى (د. أبو الوفا) : ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٦٩ط٢ .

٣٤- التفتازانى (د. أبو الوفا) : مدخل إلى التصوف الإسلام.دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة١٩٧٨م .

٣٥- التفتازانى (د. أبو الوفا) : علم الكلام وبعض مشكلاته . دار الرائد للطباعة . القاهرة ١٩٦٦م .

٣٦- التهاونى (محمد علاء الدين) : كشاف إصطلاحات الفنون . استنبول١٣١٧هـ .

٣٧- الجرجانى (على بن محمد) : التعريفات . القاهرة ١٣٠٦هـ ط١ .

٣٨- الجزار (د.أحمد محمود) : الفناء والحب الإلهى عند ابن عربى . مكتبة نهضة الشرق . القاهرة ١٩٩٠م .

٣٩- الجزار (د. أحمد محمود) : الولاية بين الجيلانى وابن تيمية . دار الثقافة الجديدة للطباعة والنشر والتوزيع . القاهرة ١٩٩٠م .

٤٠- الجيلى (عبد الكريم) : الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل . مكتبة الحلبى . القاهرة ١٩٨١هـ ط٤ .

٤١- الجيلى (عبد الكريم) : شرح الفتوحات المكية لابن عربى . تحقيق د. يوسف زيدان . دار سعاد الصباح . القاهرة ١٩٩٢م ط١ .

٤٢- الجيلى (عبد الكريم) : قصيدة النادرات العينية . تحقيق د. يوسف زيدان . دار الجيل بيروت ١٩٨٨م .

٤٣- الجيلى (عبد الكريم) : المناظر الإلهية . مكتبة الجندى . القاهرة .

٤٤- الحازمى (أبو بكر) : الاعتبار فى الناسخ والمنسوخ من الآثار . تحقيق أحمد عبد العزيز . مكتبة عاطف . القاهرة .

٤٥- الحبشى (عبد الله) : الصوفية والفقهاء فى اليمن . اليمن ١٩٦٩م .

٤٦- الحسينى (د. عبد المحسن) : المعرفة عند الحكيم الترمذى . دار الكاتب العربى. القاهرة .

٤٧- حلمى (د. محمد مصطفى) : الزهاد الأوائل . دار الدعوة . القاهرة ١٩٧٩ط١ .

٤٨- حلمى (د. محمد مصطفى) : الحياة الروحية فى الإسلام . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٨٤م .

٤٩- حلمى (د. محمد مصطفى) : ابن الفارض والحب الإلهى . دار المعارف . القاهرة ١٩٧١م .

٥٠- حلمى (د. محمد مصطفى) : ابن تيمية والتصوف . دار الدعوة . الإسكندرية ١٩٨٢م .

٥١- الحموى (ياقوت) : معجم البلدان . بيروت .

٥٢- خليفة (حاجى) : كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون . الهند .

٥٣- الخياط (أبو الحسين) : الإنتصار والرد على ابن الراوندى الملحد . تحقيق د. نيبرج . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة ١٩٨٨م .

٥٤- دنيا (د. سليمان) : الحقيقة فى نظر الغزالى . دار المعارف . القاهرة ١٩٨٠ ط٤ .

٥٥- الزركشي (بدر الدين) : البرهان في علوم القرآن . مكتبة دار التراث . القاهرة ١٩٨٤ ط٢ .

٥٦- الزركلي (خير الدين) :الأعلام . دار الفكر .بيروت ط٣ .

٥٧- الزمخشري (أبو القاسم) : أساس البلاغة . دار الكتب . القاهرة ١٩٥٢م .

٥٨- الزمخشري (أبو القاسم) : الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل . دار المعرفة . بيروت .

٥٩- زيدان (د. يوسف) : عبد الكريم الجيلي فيلسوف الصوفية . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٨٨م .

٦٠- زيدان (د. يوسف) : الفكر الصوفي عند عبد الكريم الجيلي . دار النهضة العربية . بيروت ١٩٨٨م .

٦١- زينة (حسني) : العقل عند المعتزلة . دار الآفاق الجديدة . بيروت ١٩٨٠ط٢.

٦٢- السكندري (ابن عطاء الله) : لطائف المنن . تحقيق د.عبد الحليم محمود . القاهرة .

٦٣- السلمي (أبو عبد الرحمن) : طبقات الصوفية . تحقيق نور الدين شربية . مكتبة الخانجي . القاهرة ١٩٦٩ط٢ .

٦٤- السليمان (عبد العزيز) : الكواشف الجلية عن معاني الواسطية . مؤسسة مكة للطباعة والإعلام . مكة ط٤ .

٦٥- السهروردي (شهاب الدين) : عوارف المعارف . دار الكتاب العربي . بيروت ١٩٨٣ ط٢ .

٦٦- الشاذلى (أبو المواهب) : قوانين الإشراق إلى كافة الصوفية فى جميع الآفاق . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة ١٩٦١م .

٦٧- الشرقاوى (د. حسن) : معجم ألفاظ الصوفية . القاهرة ١٩٨٧ ط١ .

٦٨- الشهرستانى (أبو الفتح) : الملل والنحل . تحقيق محمد سيد الكيلانى . مطبعة الحلبى . القاهرة ١٩٧٦م .

٦٩- الشوكانى (محمد بن علي) : الفوائد المجموعة فى الأحاديث الموضوعة . تحقيق عبد الرحمن اليمانى . دار الكتب العلمية . بيروت ١٣٧٩هـ .

٧٠- الطبرى (ابن جرير) : جامع البيان عن تأويل آى القرآن . مطبعة الحلبى . القاهرة ١٩٤٥ ط٢ .

٧١- الطبرى (ابن جرير) : اختلاف الفقهاء . دار الكتب العلمية . بيروت .

٧٢- الطوسى (السراج) : اللمع . نشرة د. عبد الحليم محمود ، طه محمد عبد الباقى سرور . مصر ١٩٦٠م .

٧٣- عبد الجبار (القاضى) : المغنى فى أبواب العدل والتوحيد .جـ١٢ . تحقيق د. إبراهيم مدكور . مصر ، جـ١٥ . تحقيق د. محمود الخضيرى ، د. محمود قاسم . القاهرة.

٧٤- عبد الجبار (القاضى) : تثبيت دلائل النبوة . تحقيق د. عبد الكريم عثمان . بيروت ١٩٦٦ ، ١٩٦٨م .

٧٥- عبد الجبار (القاضى) : شرح الأصول الخمسة . تحقيق د. عبد الكريم عثمان. مكتبة وهبه . القاهرة ١٩٨٨ ط٢ .

٧٦- عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : تعليق على مادة "تصوف" بدائرة المعارف الإسلامية فى الترجمة العربية .

٧٧- العراقى (د. عاطف) : ثورة العقل فى الفلسفة العربية . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٨ ط٤ .

٧٨- العراقى (د. عاطف) : الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل . دار المعارف . القاهرة ١٩٧٩ ط١ .

٧٩- العراقى (د. عاطف) : النزعة العقلية فى فلسفة ابن رشد . دار المعارف . القاهرة ١٩٦٨م .

٨٠- العراقى (د. عاطف) : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد . دار المعارف . القاهرة ١٩٨٤م ط٢ .

٨١- العراقى (د. عاطف) : أدلة وجود الله فى الفكر الإسلامى . بحث منشور فى الكتاب المهدى إلى الراحل الدكتور/ عثمان أمين . دار الثقافة للطباعة والنشر . القاهرة ١٩٧٩م .

٨٢- العراقى (د. عاطف) : أثر رسائل إخوان الصفا على مفكرى العرب . مقال بمجلة العروة الوثقى . العدد ٢٩ لسنة ١٩٨٢م .

٨٣- العسقلانى (ابن حجر) : تبصير المنتبه بتحرير المشتبه . الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة .

٨٤- الغزالى (أبو حامد) : إحياء علوم الدين . القاهرة ١٣٣٤هـ .

٨٥- الغزالى (أبو حامد) : المنقذ من الضلال . تحقيق د. عبد الحليم محمود . دار الكتب الحديثة . القاهرة ١٩٧٢ ط٧ .

٨٦- الفارابى (أبو النصر) : آراء أهل المدينة الفاضلة . مصر .

٨٧- القشيرى (عبد الكريم) : الرسالة القشيرية فى علم التصوف . مطبعة صبيح . القاهرة .

٨٨- قطب (سيد) : فى ظلال القرآن . دار الشروق . القاهرة . ١٩٧٨م ط٧ .

٨٩- قلعجى (محمد رواس) : موسوعة فقه سفيان الثورى . دار النفائس . بيروت ١٩٩٠ ط١ .

٩٠- الكتبى (ابن شاكر) : فوات الوفيات . تحقيق د. إحسان عباس . بيروت ١٩٧٣م .

٩١- الكلاباذى (أبو بكر) : التعرف لمذهب أهل التصوف . تحقيق د. محمود أمين النواوى . مكتبة الكليات الأزهرية . القاهرة ١٩٨٠ ط٢ .

٩٢- المحاسبى (الحارث) : القصد والرجوع إلى الله . تحقيق عبد القادر أحمد عطا. دار التراث العربى ١٩٨٠م ط١ .

٩٣- المحاسبى (الحارث) : الرعاية لحقوق الله . تحقيق . عبد القادر أحمد عطا . دار الكتاب . بيروت ١٤٠٥هـ ط٤ .

٩٤- محمود (د. زكى نجيب) : المعقول واللا معقول فى تراثنا الفكرى . دار الشروق . القاهرة ١٩٧٨م ط٢ .

٩٥- مدكور (د. إبراهيم بيومى) :فى الفلسفة الإسلامية . منهج وتطبيقه . دار المعارف . القاهرة ١٩٨٣م .

٩٦- مراد (د. سعيد) : التصوف كظاهرة إجتماعية عند توفيق الطويل بحث بمجلة كلية الآداب . جامعة الزقازيق . العدد٦ سنة١٩٩١م .

٩٧- مراد (د. سعيد) : ابن متوية وآراؤه الكلامية والفلسفية . مخطوط دكتوراه بآداب الزقازيق ١٩٨٦م .

٩٨- ميهوب (د. سيد عبد الستار) : أبو رشيد النيسابورى وآراؤه الكلامية والفلسفية . مخطوط دكتوراه بآداب الزقازيق ١٩٩٠م .

٩٩- النجار (د. عامر) : الطرق الصوفية فى مصر . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٧٨م .

١٠٠- النشار (د. على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى الإسلامى . دار المعارف . القاهرة ١٩٨٠ ط٨ .

١٠١- النووى (محيى الدين) : رياض الصالحين من كلام سيد المرسلين . مطبعة الحلبى . القاهرة ١٩٣٨م .

١٠٢- النيسابورى (أبو رشيد) : المسائل فى الخلاف بين البصريين والبغداديين . تحقيق د. معن زيادة ، د. رضوان السيد . بغداد ١٩٧٩م ط٢ .

١٠٣- الهجويرى (أبو الحسين) : كشف المحجوب . تحقيق د. إسعاد قنديل. المجلس الأعلى للشئون الإسلامية . القاهرة١٩٧٨ ط١ .

ثالثاً : المراجع المترجمة :

١٠٤- أرنولد (توماس) : الدعوة إلى الإسلام . ترجمة د. حسن إبراهيم حسن . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة١٩٧٦ ط٣ .

١٠٥- أوليرى (دى لاس) : الفكر العربى ومكانته فى التاريخ . ترجمة د. تمام حسان . الهيئة المصرية العامة للكتاب١٩٦١م .

١٠٦- دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام .ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريدة. القاهرة١٩٥٣م.

١٠٧- نيكلسون : الصوفية فى الإسلام . ترجمة نور الدين شريبة . مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة١٩٥٤م .

١٠٨- نيكلسون : فى التصوف الإسلامى وتاريخه . ترجمة د. أبو العلا عفيفى . القاهرة١٩٤٧م .

رابعاً : المراجع الأجنبية :

١٠٩- Arberry (A) : Sufism an account of the Mystik of Islam
. London ١٩٥٠

الفهرست